

الحريم العلماني.. الليبرالي !

مقالات وقراءات فكرية

ملاك بنت إبراهيم الجهني

الحريم العلماني.. الليبرالي!.

مقالات وقراءات فكرية

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ

ⓒ مركز باحثات لدراسات المرأة، ١٤٣٦هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الجهني، ملاك إبراهيم

الحريم العلماني الليبرالي مقالات وقراءات فكرية./ ملاك إبراهيم الجهني

- الرياض، ١٤٣٦هـ

ص ٢٧٤؛ ١٥ × ٢١ سم

ردمك: ٣ - ٩ - ٩٠٣٠٣ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - المقالات العربية - السعودية ٢ - المرأة في الإسلام ٣ - المرأة والرجل

أ. العنوان

ديوي ٨١٤,٩٥٣١ ١٤٣٦/٦٥٩١

رقم الإيداع: ١٤٣٦/٦٥٩١

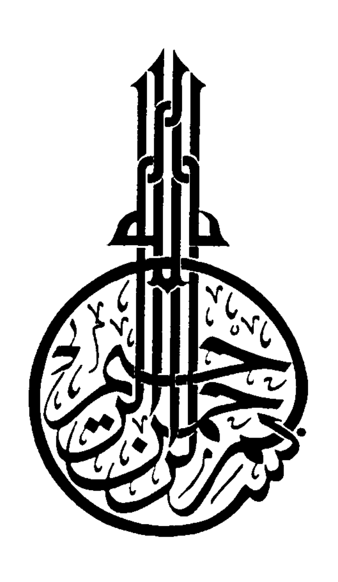
ردمك: ٣ - ٩ - ٩٠٣٠٣ - ٦٠٣ - ٩٧٨

إهداء

إلى من تضيقُ الكلمات عن وصفها...

إلى أمي!

ملاك



المقدمة

«ولا أنسى أنني حين أكتب عن المرأة أكتبُ عنّي»

ليلى طبوبي

تُصور هذه العبارة العلاقة الخاصة بين المرأة والكتابة من حيث أن الكتابة اكتشافٌ للذات الأنثوية وبحثٌ دائب عن تساؤلاتها، بحثٌ لا يعني السقوط المطلق في فخ الذاتية والانفصال التام عن الجانب الموضوعي، بل يعني الانطلاق من الذات وأسئلتها نحو المسائل المطروحة والتفتيش عن إجاباتها بمنهجية تتوخى الموضوعية ما استطاعت لذلك سبيلا.

وهكذا يمكن أن أصف هذه الكتابات التي توزعت ما بين مقالات وقراءات فكرية، والتي تمثل قضايا المرأة الفكرية وحدتها البنيوية.

كُتبت محتويات هذا الكتاب على مدى فترات زمنية متقاربة امتدت لثلاث سنوات، وسؤالها المحوري هو: هل التفسيرات المطروحة لقضايا المرأة في المشهد الفكري هي الأقرب للحقيقة، أم أن الحقيقة تقف وراء ستور هذا المشهد بانتظار الكشف عنها؟

نعم لقد حضر هذا التساؤل في معظم الموضوعات التي ضمَّها الكتاب والتي يجري طرحها عادة من أطراف ليبرالية رجالية، أو أطراف نسائية تتبنى أيديولوجية نسوية باعتبارها طروحات اجتهد أصحابها في تجلية غبار الأيديولوجيا الذكورية الإسلامية عنها والإبانة عن الحقيقة النهائية.

ومساءلة تلك الطروحات كشفت عن واقع مغاير تماما لما تطرحه تلك الأطراف وعن تناقضات تُبدي حجم الفجوة الواقعة بين التنظير والتطبيق، كما كشفت عن التوظيف الأيديولوجي لقضايا المرأة، وعن اختصار النساء جميعًا في نموذج نسوي واحد، وفي نموذج المرأة المطيعة (المواتية) لا بحسب اصطلاح السنَّة النبوية بل بحسب مفهوم الليبرالية الذكورية، مما دفعنا للتساؤل هل تحررت الكاتبة النسوية من سلطة الذكر التي تذمُّها بكرةً وعشيًا، أم أنها مازالت أسيرة التصور الذكوري بنسخته الليبرالية السلطوية؟، يمكننا أن نلحظ هذا التساؤل بوضوح في مقالات من مثل: (الحريم العلماني الليبرالي) و (المنقَّبة.. آخرًا) و(لمن تُمنح الأضواء إن غنت الأديبات للأمومة).

ولم تهمل المقالات التي ضمها هذا الكتاب-من جهة أخرى- الواقع الاستهلاكي والثقافة التي يحملها، والرؤية التي يسبغها على المرأة باعتبارها جسدًا، واستبطان المرأة لهذه الرؤية، وتأثير الثقافة الاستهلاكية على المرأة وذويها، فأفردنا له مقالة تناولت هذا الواقع تحت عنوان (المد الاستهلاكي والانحسار القيمي).

أما في جانب القراءات الفكرية فقد حضرت أسئلة عديدة تتعلق بالحضور العلمي للمرأة المسلمة تاريخيًا، والحضور الاجتماعي للمسلمة بحجابها، وهل أعاقها الحجاب قديمًا أو حديثًا عن الانخراط في الفاعلية العلمية والاجتماعية، أم أنه اختصرها ومازال يختصرها في جسد موسوم بالدلالات الجنسية؟

وإذ نتناول هذه التساؤلات وغيرها لا ندعي أن ما طرحناه من إجابات حولها قد بلغ الغاية من الكمال، غير أننا قاربنا الحقيقة قدر المستطاع، وحاولنا التأكيد على أن تساؤلات المرأة عمومًا غير منفكة عن أُطر مرجعية أيًا كانت هذه المرجعية دينية أم إنسانوية، وأننا في بحثنا عن الإجابات لسنا مضطرين بالمثل للانبتات عن مرجعيتنا الإسلامية أو إخفائها أو الاعتذار عنها. ولذا كان من المناسب أن نتبع هذه المقالات والقراءات بورقة تأصيلية بعنوان: (الاحتساب في قضايا المرأة: مفاهيم وتطبيقات).

ويبقى أخيرًا أن أشكر مركز باحثات لدراسات المرأة على الاهتمام بجمع هذه الكتابات بين دفتي كتاب، ودفعي لذلك، والحمد لله رب العالمين.

ملاك الجهني

١٤٣٦هـ

malak2j@gmail.com

الكتابات النسوية السعودية والمأزق المنهجي

ما إن أصادف كتابًا يتناول شأن المرأة في مجتمعي إلا وأبادر باقتنائه، وأطمحُ في كل مرة إلى أن أتشارك مع مؤلفته طرح التساؤلات كما نتشارك سويًا البحث عن الإجابات ، فأفاجأ أحيانًا بأن تلك التساؤلات ليست تساؤلاتي ولا إجاباتها بطبيعة الحال تمتُّ بصلةٍ لتساؤلاتي!

وما إن أودع تلكم الأمنية وأستمر في القراءة إلا وألحظ الاضطراب المنهجي في العرض والتناول، سواء اتسمت لغة الكاتبة بالهدوء الموضوعي أو التصعيد الثوري، إذ الموقف من بعض المسائل والقضايا النسوية محسومٌ مسبقًا، ودور الكاتبة يتركز في البحث عن السند الموضوعي لتلك المواقف متمثلاً بإبراز الأدلة والمسوغات والتبريرات الكفيلة بإزاحة ما لا يتسق والرؤية النسوية لقضايا المرأة، فلا تتردد إحداهن في التنكر للمنهجية العلمية وإدارة ظهرها لها ببساطة متناهية إذا ما وقفت عائقًا دون تأييد تلك الرؤية.

فالحجاب، والقوامة، وتقييد المشاركة السياسية، وغيرها من الأحكام المتعلقة بالمرأة تقعُ جميعًا في حيز المرفوض نسوياً باعتباره تمييزاً ضد المرأة بالمفهوم الغربي.

ومن التمظهرات التي يمكن رصدها في هذا المجال موقف بعض النسويات السعوديات من مسألة خلق المرأة من ضِلع، ففي المقاربة النسوية لهذا السؤال الوجودي والتي قدمتها مؤلفة كتاب (المرأة السعودية بين الفقهي والاجتماعي)، تجاوزت المؤلفة المدونة النبوية بنصوصها الصحيحة، متجاهلةً كل ما ورد فيها بشأن خلق المرأة من ضِلع على الرغم من وضوحه وصراحته ودرجته الوثوقية العالية، مكتفية بالإشارة لعدم ورود شيء من ذلك في القرآن، ولجأت للميثولوجيا/ الأسطورة لتصلق بها تهمة الخلق من ضلع ومن ثم إسقاطها.

ومن أقوالها في هذا الشأن: «نرى أن الأسطورة في نصوصها المختلفة تحتفظ بالريادة التاريخية في هذا الإطار لا سيما في مسألة خلق المرأة من ضلع الرجل، فهي تكاد تتشابه في أساطير كثير من الثقافات».

وفي موضع آخر يتناول مسألة أخرى من الكتاب نفسه تنقلب الكاتبة على منهجها وتعود مرتدةً للنص النبوي ومنهج المحدثين لتفتش عن حديث مُرْسَلٍ أو راوٍ ضعيف يسعفها وجوده في السند

بالطعن في وثوقية النص ويتهاوى معه الحكم، في تخبطٍ منهجي يُبدي اعتمادها على معرفة شخصية قاصرة بعلم المصطلح، لا على معرفة عميقة بهذا العلم، ولا تمرسٍ فيه، أو مراجعةٍ وفحص أمين لأحكام من درسوا النصوص ونَقَلتِها دراسة وافية على أسوأ الأحوال.

كاتبة أخرى دَوَّنت آراءها النسوية في قالب تأملي في كتاب بعنوان (خلف أسوار الحرملك: تأملات في حال المرأة وإنسانية النساء)، لم يخلُ هو الآخر من التفتيش عن مستندات تدعم الرفض النِّسوي لبعض الأحكام المتعلقة بالمرأة بمنهجية تُنافي الموضوعية وتسلك المسلك السابق، من ذلك مثلاً إهمال المؤلفة جميع النصوص والشواهد المتعلقة بغطاء وجه المرأة في الإسلام لتنسبه أخيرًا لشريعة حمورابي، قائلة: « إلى أي حدٍ لازال مجتمعنا يمتثل لما أمر به حمورابي؟ وهل غطاء الوجه فقط قادمٌ من شريعته!»، فلم تتناول الكاتبة المسألة في إطار الرؤية الإسلامية أي في حدود دائرة الراجح والمرجوح كما هي متداولة فقهياً ، ولم تُشر إليها مجرد إشارة، بل أخرجتها كلياً عن تلك الحدود وردّتها لأصول وثنيةٍ بعيدةٍ كل البعد عن دائرة التراث فضلا عن نصوص الشرع!

وقد يُتفهم هذا المنطق التاريخي، وذاك اللجوء (الميثولوجي) أو التوسل بالأسطورة في الدراسات النسوية ذات المنطلقات العلمانية الصريحة التي تتبنى رؤية تنبذ أوهام الهوية الثقافية ويتساوى عندها

النَّص المقدس بالأسطورة، لكن يصعب تفهمه في الدراسات والمؤلفات التي تُصَرحُ مقدماتها بالانطلاق من الرؤية الإسلامية المنصفة للمرأة وتهدف للاقتصاص من الرؤية المجتمعية المجحفة لها، عبر منهجية موضوعية أمينة لا توارب ولا تجامل... مما يجعل القارئ يتساءل وبدهشة: هل هذه منهجية متسقة أم ذرائعية فاضحة ؟! وأين مجال الاشتغال بالضبط أهو المجتمعي أم الديني، وأيهما نال حظه الأكبر من التفكيك والإزاحة ؟!

ولا يعني هذا براءة النص النسوي العلماني بالمقابل من الأخطاء في التصورات أو الأحكام أو المناهج، لكن تلك الكتابات تبقى من حيث المبدأ منسجمة مع منطلقاتها ذات الجذور النسوية الغربية والتي لا تتردد كاتباتها في التصريح بالتأسيس عليها والانتماء لها فكريًا وروحيًا، بل لا تجد بعضهن حرجًا من الاعتراف بعواطفها الفكرية تجاه الغرب، الأمر الذي تنبهت له بعض النسويات العربيات ونبهت رفيقاتها إليه، كالنداء الذي أطلقته المغربية خديجة صبَّار في مقدمة كتابها (المرأة بين الميثولوجيا والحداثة) داعية زميلاتها النسويات لابتكار طرق نضالية من صميم الواقع، وإلا : « سنعيش مفصومات الشخصية أجسامنا في الوطن وروحنا في الغرب! » -على حد تعبيرها- وإن كان كتاب صبَّار يمثل صورة مجسدة لتوطين المُعطى واغتراب المنهج.

كما لا يعني هذا براءة المجتمع وخلوه من وجود مظالم مرتكبة ضد المرأة على المستويين النظري والتطبيقي، أو الوقوف عند حد الاعتراف بوجود تلك المظالم والمطالبة في الوقت نفسه بالسكوت عنها لئلا يُضبط بعض المتدينين متلبسًا باقترافها فتمتد الإساءة من طرفه لتلحق بصورة الدين ذاته كما يتصور البعض، فالخطأ في الموقفين خطأٌ منهجي يتجسد في الانطلاق من الواقع للتشكيك في الأحكام وردِّها من جهة، وعدم فك الارتباط بين الرؤية الشرعية التي يُفترض أن يتبناها المتدين وتؤثر في سلوكه، والرؤية الاجتماعية التي تطبع سلوكه في واقع الأمر من جهة أخرى، وفكّه يتمثل في تأمل أيهما أمضى أثراً في نفس أحدهم وسلوكه أهي الرؤية الشرعية، أم الرؤية الاجتماعية ؟ فتدينه مرتهنٌ للأولى، ودينه بريءٌ - قطعًا - من الثانية، سواء تعلق ذلك بالموقف من المرأة أو غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فلا عصمة للموروث المجتمعي بأخلاطه المختلفة، ولا عصمة بالأصل لمن يمضي أحكامه ويقدمها على حكم الشريعة.

رمزية الحياء وتجنيس الفضيلة

لا يكاد يُذكر الحياء إلا ويتداعى معه إلى الذاكرة قول الشاعر:

يعيشُ المرءُ ما استحيا بخيرٍ.. ويبقى العودُ ما بقيَ اللُّحاء!

واللافت في الحقيقة أن الارتباط الوجودي بين خيرية العيش والحياء، كالارتباط بين العود واللحاء باقٍ أبدًا.

وإن بات اللحاء المعنوي يقاوم بشدة عوامل التعرية المعاصرة التي تدفع به للتفتت والتلاشي، في عالم أزال كافة الحواجز، وفتح النوافذ جبرًا لريح عاتية أخذت تعيث فيِّ الداخل بعد أن عاثت في الخارج ولم يعد هنالك ما هو بمنأى عن عصفها في الخُلق والذوق والعلاقات...

والحياء من كليات الأخـلاق الإسلامية، وهو عامٌّ للذكر والأنثى، إلا أنه ألصق بالمرأة من جهتي الطبيعة والأحكام، فقد جاءت الأحكام لترعاه وجعلت حفظه مقصدًا من مقاصدها، وقبل هذا هو من صميم فطرة المرأة، فالصورة الذهنية للمرأة – ومنذ الأزل – مضرجةً بحمرة الخجل، وانكسار البصر في حضرة الرجل، وقلَّما

توجد امرأة لم يعتريها يومًا ذلك الارتباك الجميل، سواء بقي حاضرًا بقوة في شعورها، أو خَفَت، أو غادرها لسبب أو لآخر. وتطوافٌ سريع في سجلات الأدب العالمي أو مخزون القصص الشفهي يوقفنا مرارًا وتكرارًا على هذا الوصف وما يضفيه من جمالية فريدة على الأنثى مما يشير إلى كونه مشتركًا أنثويًا عامًا يحمل دلالة رمزية خاصة!

وقد احتفى القرآن بالحياء الفطري كما في قصة موسى عليه السلام والفتاتين اللتين جاءته إحداهما (تمشي على استحياء)، واهتمت تشريعات الإسلام بحفظ هذه الطبيعة ورعايتها حتى في القرارات المؤثرة في حياة المرأة كالزواج، فاعتبرت صمت البكر إذنًا ساري المفعول كقولها، ولم تطالبها بكسر هذا الحاجز وتَكَلُّفِ أمرٍ يصادم طبيعتها ولو كان مجرد النطق بكلمة واحدة لاتتجاوز بضعةَ أحرف تعبّر عن قبولها أو رفضها لشريك الحياة المقترح!

ومن تحيزات الثقافة الشعبية قصر الحياء على المرأة واعتباره منقبةً لها، منقصةً في حق الرجل، على أن الحمولة الرمزية الأنثوية للحياء والتي تتجلى في تنصيب حياء العذراء المخدرة نموذجًا معياريًا يقاس به مستوى هذا الخُلُق، والذي قورن به وتفوق عليه حياء سيد البشر نفسه عليه الصلاة والسلام ، هذه الحمولة لم تكن سببًا لتجيير الحياء لحساب المرأة وذمِّه في حق الرجل أو تجريده منه، وما روي عنه ﷺ يقف على النقيض تمامًا من هذه الرؤية فقد نهى عن محاولة استئصال

هذا الخلق أو تبديده ذاكرًا أثره الإيجابي، وذاك حين رأى رجلاً يعظ أخاه في الحياء فقال له: «دَعه، فإن الحياء لا يأتي إلا بخير».

والمتأمل في الحديث السابق، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما كان الفحشُ في شيء إلا شانه، ولا كان الحياءُ في شيء إلا زانه». يلحظ اصطفاف القيمة الأخلاقية إلى جانب القيمة الجمالية في الحياء، كما يلحظ شمولاً في موضوعاته بما لا يحصره في محيط العلاقات بين الجنسين وحسب فهو خلق عامٌ وشامل.

الأمر الذي ينفي بوضوح ما يتردد كذلك في الخطابات التحررية المناوئة، والتي لا تملُ القفز المتواصل من الاجتماعي للديني لتصمه هذه المرة بتجنيس الفضيلة أو تأنيثها بمطالبة المرأة وحدها بالتمسك بها دون الرجل، فإذا كان هذا هو موقف الإسلام من فضيلة ارتبطت ذهنيًا وتاريخيًا بالمرأة فكيف بغيرها من الفضائل!

وإذا كانت الثقافة الشعبية تعاني من رجعيةٍ وتخلف أو قصورٍ وتشوهٍ في التصور والممارسة في هذا الجانب نسبة لما يطرحه الإسلام، فالتقدمية تكون بالسير بالمنتمين إلى الإسلام نحو التصورات والأحكام الشرعية وبسط هيمنتها عليهم مجددًا، وعلاج التطبيقات الخاطئة يكون بالتحاكم للمثال والتصحيح على ضوئه، وليس بمحاكمته وتحميله أوزار تلك الثقافة وما اجترحه أبناؤها مما لم يكن التصور الديني باعثهم عليه من قريب أو بعيد، بل ربما ألبسوا هذا

التصور أزياءً شعبية متعددة تعبر عن رؤاهم ومواضعاتهم الخاصة لا عن الحقيقة الدينية!

كما يفعل غيرهم بالمقابل حين يخلع على المفاهيم الغربية زيًا إسلاميًا لتبريرها أو تمريرها، دون أن يحاول أيٌّ من الفريقين الاقتراب من الحقيقة الدينية ذاتها، لكشفها، وإزالة ما علق بها مما ليس منها، وتقديمها بنقائها الأول.

وبالعودة لنصوص الحياء بل لمختلف النصوص الداعية للتخلق بالأخلاق الفاضلة والمبينة لمكانة حُسن الخلق في الإسلام، لا نجد مطلقًا ذلك التخصيص بالمرأة، بل نجد تعميمًا يتناول الجنسين كقوله عليه الصلاة والسلام: «أكملُ المؤمنين إيمانا أحسنهم خُلقا»، وقوله: «الحياءُ من الإيمان»، فدخلت جميعًا تحت مظلة الإيمان، والإيمان -بلا شك- ليس خصيصة أنثوية!

وعلى الرغم من تلك الحفاوة بالحياء الفطري والثناء عليه وصيانته، والمشابهة بينه وبين الحياء الإيماني الذي ورد في الشرع وطولب به المؤمنون، كما في الحديث أنه ﷺ أوصى صحابيًا بأن يستحيي من الله كما يستحيي من الرجل الصالح من قومه، إلا أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعله مُحدِدًا للحياء الإيماني الذي وصفه بأنه (حق الحياء) وعرّفه لأصحابه رضوان الله عليهم بقوله: « أن (تحفظ) الرأس وما وعى، والبطن وما حوى، و(تذكر) الموت والبِلى...».

فأضفى بتحديده هذا على الحياء طابعًا إجرائيًا خرج به عن كونه حاجزًا نفسيًا لا إراديًا، أو دفقة دم تصبغ الوجنتين، أو ارتعاش كفَّين، أو تردد وانقباض وممانعة، أو غيرها من تجليات الحياء الفطري التي لا طاقة للإنسان بدفعها، ولا اختيار له في انبعاثها في نفسه وطفرتها على محياه ابتداء.

فالحياء الإيماني اكتسابيٌ من جهة، مرتبطٌ بالوعي والإرادة من جهة أخرى، ففطرية الحياء تجعله عرضة للتأثر بالتنشئة الاجتماعية التي قد تعمقه وترسخه، أو تسلخه وتهدره، إلى جانب مؤثرات أخرى خارجة أحيانًا على إرادة الإنسان كالمخالطة والخبرة والتجربة والتي تنتقل بصاحبها من حالٍ إلى حالٍ دونها في الحياء، انتقال المرأة بالزواج من البكارة إلى الثيوبة، والتي لا تخولنا القول - بالمثل- أن المرأة انتقلت معها من مستوى إلى مستوى آخر أدنى منه في الإيمان وإلا لكان للزواج تأثير سلبي على الفضيلة الإيمانية، وهذا تناقضٌ لا يقره الشرع ولا يقبله العقل، بخلاف التحديد النبوي السابق الذي لا تؤثر فيه مثل هذه المؤثرات ويُبدي تآلفًا وانسجامًا بين فضائل الشرع ومسنوناته (حياءً، واستعفافًا بالزواج)، كما يتمتع هذا التحديد بقابلية عالية للتفعيل في زمن تكاثرت فيه المؤثرات على سلامة الفطرة وغادرت فيه كثير ممن كان يضرب بهن المثل في شدة الحياء خدورهن، وتسللت إلى مخادع بعضهن صور شتى من الاختلاط والعلاقات

المحرمة عبر وسائل التقنية المختلفة، مما يجعل الحديث عن استدعاء أو تحريك الحياء الفطري عند شريحة من الإناث فضلا عن الذكور ضرباً من التفكير في المفقود!

فوحده الحياء الإيماني يحتفظ بتأثيره العميق في الفِطر المتغيرة بسوء التنشئة، يُقوّم انحرافها ويحدو صاحبها ليُقدم بوعي، ويمتنع بوعي، ويظل قادرًا على الاستمرار في الإقدام والإحجام في الخير والشر بحسب منسوب الإيمان في نفسه، مهما تغيرت الظروف ومهما كان ماضيه ملطخًا بالخطايا.

إنه باختصار: الحياء مع المقدرة / وعند المقدرة!

وإذا كان الحياء رأس الفضيلة فهو أكثر ما ينفي دعوى تجنيسها، وأجدر ما يمثل حقيقة مقررة مفادها: أن الأصل هو تساوي الرجل والمرأة أمام أحكام الشريعة.

وهذه الحقيقة لا تلغي حقيقة أخرى تجاورها ولا تقل أهمية عنها، وهي أن التفريق بين الجنسين في (بعض) الأحكام واقعة ثابتة لا يدفعنا ضغط مفهوم المساواة في الأدبيات الغربية والفعل السياسي الأممي لإنكاره ولا التحيل عليه لإظهاره ببزتها، لكنه تفريقٌ بمقتضى الحكمة التي لا تتخلف أبدًا عن قضاء الله وأمره، وكلما تكشفت هذه الحكمة كشفت عن أسباب موضوعية ملأت تجلياتها العلمية المعاصرة - في مختلف الجوانب البيولوجية، والسيكيولوجية، والفسيولوجية-

أرفف المكتبات الغربية قبل الإسلامية، في حين تُفرق الثقافة الشعبية بين الرجل والمرأة بمقتضى التعالي المستند بالأساس لمنطق القوة، والذي إن صمد موضوعيًا في ناحية، انهارت أركانه في نواحٍ أخرى.. وشتان ما بين الأمرين!

المرأة وفخ الأدلجة

المتأمل في الخطاب التغريبي للمرأة في بلادنا تتكشف له حقيقتان: سطحية الطرح، وانتهازية أصحابه. فهم وإن كانوا أفرادًا متفرقين، إلا أنهم يمثلون تيارًا معينًا ذي أجندةٍ معروفة ومعدَّة مسبقًا.

والجديد في الأمر أنه بينما يستبسل هؤلاء في نصرة المرأة وقضاياها مستعلنين بهذا في طرحهم المرئي والمكتوب، يفضِّل آخرون ممارسة ذلك في الظل مستخفين بأقنعة (الطيبين)، فلا يواجَهون ولا يقارعَون الحجة بالحجة لأنهم لايكادون يُلحظون، أو يُحسبون على إخوانهم من التغريبيين الطافين على السطح المتحركين تحت الضوء، ولذا كان المستخفون دائما أشد خطرًا ، وأعظم أثرًا من غيرهم ، رغم قلة عددهم وخمول ذِكرهم.

ويبقى أمر تغريبيي الضوء هيناً لظهورهم، واستعلانهم، وتهافت آرائهم، واجترارها من قديم، وإن نُزِّلت تنزيلاً أخر، أو شُحذت بعبارات ثورية تبعث فيها الحياة من جديد.

والمشهد الثقافي لدينا- في هذا الشأن- لايختلف كثيرًا عنه في مجتمعات عربية أخرى سبق أن اجتاحها التغريب كمصر أو سورية والبقية الباقية ، بل يكاد يكون مستنسخا منه، والأفكار الرئيسية المعدودة والمطروحة حول المرأة هي هي ، والردود الكثيرة عليها من الجانب الإسلامي هي هي كذلك.

أما تغريبيي الظل فشأنهم مختلف، وتلبيسهم على المرأة تلبيسٌ مربك، ومداخلهم ومخارجهم من الدقة والخفاء بحيث يصعب كشفهم كما السلامة من الوقوع في شَرْكهم.

فما يستند إليه هؤلاء من خلفية علمية شرعية، وما يظهر عليهم من سيما الصلاح، ويبدونه من الغيرة على الدين، والرغبة في الإصلاح من الداخل الإسلامي، والجرأة والشجاعة في مناقشة الأسئلة المعلقة حول المرأة، والبحث عن إجاباتها المفقودة في الخطاب الإسلامي، أو مايسمى (بالمسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة)- على حد تعبير إحدى الكاتبات العربيات -... كل هذا يمنحهم ثقة المرأة وفضيلة التجديد في الدين، وينفي عنهم تهمة التغريب والعمالة الفكرية بادئ الأمر، في حين يسعى ساعيهم بدأب وإصرار إلى أدلجة المرأة، والعبث بعقيدتها ، وغسل وعيها وإعادة تشكيل فكرها تشكيلاً مغرضًا.

ولعل أهم ما يميز تغريبيي الظل عن نظرائهم في الضوء كذلك، تلك الانتقائية والجِدَّة في توجيه الخطاب، فلا يقدمون خطابًا عامًا مكرورًا ومملوءًا بالحيل النفسية أومحتقنًا بالعبارات المؤثرة فقط كـ(الحرية والعدالة والمساواة، واستقلالية الرأي وامتلاك زمام الكلمة، ونبذ التراث المهين للمرأة، والخروج من القمقم ومباشرة الحياة...)

إنما يخاطبون فئة معينة من النساء تتعاطى المعرفة جزافًا وتتضخم حصيلتها منها كمًّا لا كيفًا، فتظل قليلة العلم، محدودة الثقافة، رغم كونها على درجة عالية من الذكاء والطموح والحماس والتطلع لرفع مستواها العلمي والثقافي والرغبة في التأثير الإيجابي في المجتمع وهي بهذا أرض خصبة للأدلجة وتكوين الوعي السلبي، ومشروع مستقبلي لأبواقٍ تغريبية نسائية وطنية.

وكما يلقي الصياد شباكه المرة تلو المرة دون كلل أو ملل، يلقي تغريبيو الظل شبههم الواحدة بعد الأخرى لخلخلة إيمان المرأة واستلاب يقينها، مستغلين في ذلك بعض آليات العولمة والانفتاح الثقافي كشبكة الانترنت تيسيرا للوصول إلى المرأة المنتقاة من تلك الفئة وتسهيلاً للتواصل معها وتوصيل المعلومة المطلوبة إليها إلكترونيًا مقالاً كانت أم حوارًا أم كتابًا أم غيره...

فيبدؤون بإثارة التساؤلات المتعلقة بالمرأة لجذب اهتمامها ولا يقدمون لها الإجابات الجاهزة بل يكتفون بمباركة سعيها بعد دفعها للبحث والتحليل والاستنتاج الشخصي لتحصل بنفسها على الإجابة (التي يريدون) وذلك بزجّها في قراءة مؤلفات متفرقة المشارب ومتقدمة بالنسبة إليها كقارئة لمادة يعتمد كاتبها على معرفة تراكمية مفترضة لدى قارئه، وهي مع ذلك مؤلفات مثقلة بالمصطلحات الغامضة المنحوتة أو المستوردة ترتكز على مناهج حداثية موظفة في قراءة الخطاب الديني بدقة وعمق متكلفين يبدو أمامهما الخطاب السلفي ساذجًا وبسيطًا لمن يتعرف ذلك الخطاب الموهم للمرة الأولى ولم يتضلع من العلم الشرعي أو يرد الله أن يوفقه فيهديه سواء السبيل.

ومما يميز تغريبيي الظل كذلك أنهم لا يخلطون بين ما قرره الإسلام للمرأة من حقوق معنوية ومادية، وبين التجاوزات الواقعة من المسلمين حيالها عبر التاريخ -على غرار تغريبيي الضوء- فيميزون دائمًا بين الإسلام وواقع المسلمين، وعيًا منهم بلا جدوى الخلط وضرورة تجديد أساليب الوصول إلى الهدف- لا فضيلة لهم أو مزية خير- وهم في المقابل يدعون إلى تحسين وضع المرأة في المجتمع بمراجعة الأحكام المتعلقة بها، دعوى تبدأ بمراجعة الخطاب الديني وتقوم على استخدم آليات الحفر والتأويل وتنتهي إلى تاريخية ذلك الخطاب والتشكيك في المصادر الأصلية للإسلام كتابًا و سنّة.

هذا هو الفرق بين المستعلنين بالتغريب الذين يظلون رغم كل شيء مرفوضين اجتماعيًا منبوذين أشخاصًا وفكرًا.. وبين المستخفين بظاهرٍ يجعلهم مقبولين اجتماعيًا مأمونين أشخاصًا وفكرًا..

وذا طرفٌ مما ينتهجونه سعيًا إلى إرباك المرأة الواعية بماضي التغريب، والعبث بقناعاتها لتتساقط منها شيئًا فشيئًا، وتفقد قدرتها على مقاومته تدريجيًا، ومن ثم أدلجة تلك المرأة لتصبح مجرد صدى لصوتٍ آخر، وأداة لتنفيذ أجندتهم التغريبية ليس إلا.. «ومن يركع فكريًا - ولو مرة واحدة- ينس كيف يستوي قائمًا!».

الحريم العلماني.. الليبرالي!

الحريم أحد مصطلحات النقد النسوي العربي، ولفظةٌ تعود شهرتها لعالمة الاجتماع والكاتبة النسوية المغربية فاطمة المرنيسي، وقد أوردتها ضمن مجموعة مؤلفات كُتبت باللغة الفرنسية ووُجهت للقارئ الغربي لتكشف له عن الوجه الآخر لأسلوب حياة المرأة في الثقافة الإسلامية.

وجهٌ تختلف ملامحه عن الصورة التي ارتسمت في المخيال الغربي عن حياة المرأة المسلمة، وجسدتها كبرى الأعمال الفنية في الغرب كلوحة (الحريم) للإيطالي فابي فابيو وغيرها مما يفشي جانبا مما اكتنزه الغربي من تصورات استمدها من مطالعاته في كتاب ألف ليلة وليلة وتسللت إلى مخيلته عبر حكايا شهرزاد، والنساء الفاتنات، وأمسيات الشرق الحالمة..

ويُطلق الحريم بالأصل على القسم العائلي من البناء الإسلامي القديم ذي الإطلالة الجوانية حيث تطل نوافذ البناء وشرفاته على الداخل لا على الخارج، ويتكون البناء الذي اشتهر في العهد التركي عادة من طابقين ويتمحور حول فناءٍ داخلي تُشرف عليه معظم غرف

المنزل، وتتوسطه في الغالب بركة ماء صغيرة، وأهم ميزات الحريم أنه يؤمن الخصوصية لأهل المنزل من النساء، وهو من إبداعات العمارة الإسلامية التي نجحت في استضافة الطبيعة في قلب المنزل حيث يؤلف الفناء بين عناصرها الثلاث الماء والسماء والخضرة بطريقة فنية جمعت بين الجمال والإتقان ومراعاة متطلبات السِتر في الإسلام، بعكس الأبنية الحديثة التي عالجت مشكلة الخصوصية بسواتر الصفيح المحدودة الفاعلية والخالية من مظاهر الجمال والإبداع.

في عصر الانحطاط في الحضارة الإسلامية اكتسب الحريم مضامين ثقافية أخرى يمكن وصفها بالسلبية عبرت عن عزلة المرأة أو عزلها عن العالم الخارجي، ففي السنوات التي شهدت تأخر المسلمين ووسَم التخلف بميسمه الأكثرية رجالاً ونساء، ونتيجة لتفشي الجهل والأمية أصبح الحريم موطنًا للخرافة والدسائس والمناكفات بين النساء، وبحسب السنن الاجتماعية فالفئات الضعيفة في المجتمع تعيش قدرًا أكبر من التهميش والاستضعاف حين يسود الجهل وتصبح القوة هي المستبدة بتسيير الأمور، لكن هذه الصورة المعتمة لحياة المرأة المسلمة ساكنتها صور أخرى مشرقة فلم يكن عصر الانحطاط بحرًا من السواد.

حول هذه المضامين الثقافية والاجتماعية والتاريخية (الظرفية) كتبت فاطمة المرنيسي دون اعتبار للظرفية التاريخية ولا السنن

الاجتماعية، مضخمةً السلبي ومعرضةً عن كل ماهو إيجابي، وموظفةً حديثها في اتهام الإسلام بكونه يُشرِّع لعزل المرأة واضطهادها وتهميشها اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا ضمن عدة مؤلفات أشهرها: (الحريم السياسي: النبي والنساء)، و(ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية).

استطاعت المرنيسي استثمار الدلالات المادية للحريم وتجاوزتها إلى الدلالات المجازية وجعلت من الحريم (رمزًا لمنظومة ثقافية تحجز المرأة، وتسيطر عليها، وتحد من حركتها الفكرية والاجتماعية)، ووجدت المرنيسي في الروايات التاريخية في التراث مادة خصبة سلطت عليها النقد النسوي بمسبقاته المعهودة، وكانت المراوحة الدائمة بين القديم والحديث هي طريقتها في معظم مؤلفاتها، وما أن تُرجمت أعمال المرنيسي للعربية حتى وُجد من قلّدها واستعار مصطلحاتها ونقل عنها بأساليب تتفاوت جودة ورداءة، إلا أن القدر المشترك بينها هو غياب الحس النقدي الذي لم يستدعيه أو يستثيره ما وقعت فيه المرنيسي من أخطاء منهجية ومغالطات تاريخية إلى درجة أثارت استغراب الباحثة الكندية كاثرين بولوك في كتابها (نظرة الغرب إلى الحجاب).

بعد ان استنفذت المرنيسي أفكارها بشأن الحريم كان عليها أن تقدم للقارئ الغربي فكرة جديدة غير مستهلكة، ولأنها تعيد تدوير

فكرة الحريم ذات الجاذبية الخاصة، والتي حصدت بسببها نجاحاتها الأولى عند قارئها الغربي والجوائز الغربية فيما بعد، لم تزد على التوليد من عملية التدوير السابقة فانتقلت للحديث عن (الحريم الأوروبي).

ففي كتابها (شهرزاد ترحل إلى الغرب) ذكرت المرنيسي أنها اكتشفت لغز ذلك الحريم حين ذهبت لأحد متاجر الألبسة، ولم تجد فيه (تنورة) بمقاسها لأن المصمم الشهير ارتأى حصر التصاميم في مقاسات صغيرة، فجعلت المرنيسي من الحادثة مدخلاً لحديثها عن القوالب الجاهزة التي يضعها المصممون الغربيون للمرأة، من قوالب جسدية وجمالية بمواصفات خاصة تُرغم المرأة على التقيد بها.

وعززت المرنيسي نظريتها باستشهادات لبعض السوسيولوجيين حول السلطة والعنف الرمزي الذي يمارس ضد المرأة باسم هذه القوالب الصارمة، ويغلف إرغامه غير المباشر للمرأة على الالتزام بها بوهم الاختيار الجمالي.

المُلفت أن المرنيسي لم تتحدث عن القوالب الفكرية الغربية التي تجبر النساء في مختلف بقاع العالم على التحرك في حدودها، بما فيهن المرنيسي نفسها بمرجعيتها الفكرية ومنهجها النقدي المستلهم من الفلسفة النسوية الغربية، والتي تغلف هذا الإرغام غير المباشر بوهم الاختيار الحداثي!

ولم تتحدث بالمثل عن الإرغام المباشر في (الحريم الغربي الكبير) أو منظومة الأمم المتحدة الثقافية وقوالبها المتعلقة بالمرأة، والتي تُروج بوصفها النموذج الحضاري الأمثل والأوحد، والذي يتوجب على نساء العالم بأكمله استلهامه وتطبيقه، بينما هو لا يعدو نتاج تجربة نسوية غربية تشكلت في أطر تاريخية وثقافية معينة، ولم تحظ نظرياتها ونتائجها بموافقة كافة الغربيات، ومازالت حتى الآن تواجه مناهضة قوية من جمعيات عديدة داخل الدول الغربية.

هذه القوالب وغيرها مما ينقل إلى مجتمعاتنا الإسلامية ويمثل حالة استنساخ فكري خالٍ من التمحيص والإضافة والإبداع، أشارت إلى بعضها النائبة التركية مروة قاوقجي في كتابها (ديمقراطية بلاحجاب)، وهي التي طُـردت من البرلمان التركي في أواخر التسعينات لمجرد وضعها الحجاب على شعرها وعنقها.

فلم يكن هجر الجلباب والاكتفاء بارتداء (التايور) المنصوص عليه في الأنظمة البرلمانية، والذي اختارته مروة طويلاً وداكنًا كحدٍ أدنى للاحتشام كافيًا لاستيعابها سياسيًا وإنسانيًا.

فالعلمانية متى تمكنت في البلاد الإسلامية رفضت جميع الصيغ التوفيقية ولم تقبل بسوى الانصياع الكامل.

نعم قد يُرحَب بالصيغ التوفيقية فقط حينما تكون ضرورة مرحلية للتطبيع العلماني الشامل، لكنها تُرفض بل تُحارب بشراسة بعد هذا التطبيع.

ولذا كان على مروة أن ترضخ للضغوط وتخلع ماتبقى من الحجاب قبل أن تدخل إلى البرلمان كما فعلت إحدى المرشحات المحجبات حين تخلت عن حجابها لتحتفظ فقط بمقعدها النيابي ودون أن تستبشر وتفاخر وتماري بخلعه، بل صرحت بعد أداء اليمين ونزولها من المنصة قائلة: «شعرت وكأنني عارية!».

لكن مروة ابنة الأستاذة الجامعية التي هاجرت مع أسرتها للولايات المتحدة حين فضلت أن تُفصل من الجامعة لاحتفاظها بحجابها، على أن تحتفظ بوظيفتها وتخلع الحجاب..لم تتخذ قرارًا نفعيًا وتفعل مثلما فعلت تلك النائبة فهوجمت وأقصيت، وهذا ما كان يتوقعه أعضاء الحزب الذي رشحها، وتمنّت خلافه جماهير الشعب التي انتخبتها أملاً في إسهامها بحل مشكلة الحجاب في تركيا وإنقاذ المحجبات من جحيم التهميش والإهمال والتضييق في شروط العمل والتعليم وغيرها من ميادين الحياة الاجتماعية.

ففي الحريم العلماني لا مكان لامرأة ذات اختيار حُر..

والمرأة محاصرة باشتراطات كثيرة أهمها مشاعية جسدها لنظر العامة..

وموجز الرسالة التي يتضمنها الحجاب هو: (اصرف بصرك لا يحق لك)!

والحجاب علامة إسلامية بامتياز فهو استفزازي ويثير اشمئزاز النخبة المتغربة، حتى وإن كان باختيار المرأة ذاتها، فالحرية المقدسة لا يدنسها سوى الخيار الديني!

وفي حريمنا الليبرالي السعودي تتكرر المسرحية ذاتها ويعاد المشهد بصور مختلفة، تُعبر جميعها عن ثقافة ليبرالية تنمط المرأة وتسجنها بين جدرانها وتهاجم من تتجرأ على تسورها والخروج عن حدودها.

فضمن أحد حوارات ديوانية الدانة مع الإعلامي الودعان اتصلت امرأة لتبدي رأيها حول مشاركة المرأة في مجلس الشورى، ولأنها خالفت الضيوف الليبراليين الذي منحوا أنفسهم الحق المطلق بالتحدث عن المرأة السعودية قاطعها أحدهم وهاجمها بقسوة فما كان منها إلا أن قالت مامعناه: دعوني أكمل حديثي.. هذا وأنا أتحدث هاتفيًا.. فماذا لو كنا في مجلس مختلط تحت قبة الشورى.. ربما ضربتموني!

والمشهد ذاته يتكرر بصورة أخرى مع بيان النساء السعوديات حول التغريب، والذي لقي سخرية واستهجانًا ووصف بالمتشدد في شبكات التواصل الاجتماعي من قبل بعض الليبراليين والمتلبرلين المحتفظين ببقايا لحية أو شبهة لحية تتيح لهم التعبير عن آرائهم

التوفيقية المنفتحة والمناصرة للمرأة بالدرجة الأولى من (منطلق شرعي) متسامح وودود وعصري، يحاول إقناع الآخرين بأن أحدوثة التغريب ماهي إلا أكذوبة، ووسوسة نساء موهومات بنظرية المؤامرة، والإشكالية الواقعة ليست أكثر من عُقد نجدية متعلقة بسد الذرائع، وهذه العقد لا تحتاج أكثر من حلحلة وتفكيك، وهاهو فولتيير يرحل إلى نجد لإصلاحها!

إن تمرير التغريب بغطاء شرعي يردد أصحابه ضرورة الانعتاق من الاختيارات الفقهية النجدية، محاولة فاشلة لاختزال القضية، ومنطقتها، وردِّها إلى مسألة أصولية صُـوِّرت وبالاً على المرأة السعودية، بينما الأمر أبعد من ذلك، وهذا ما تعيه المرأة السعودية التي صودر صوتها إعلاميًا.

وما يحدث في الواقع أنه حينما تنحصر خيارات المرأة بين اتباع منهج رباني المصدر والوِجهة/ واستتباع فكري وحضاري لرؤى ومناهج بشرية وضعية، فلا مكان ولا احترام لحرية اختيار من تفضل الرباني على البشري، والاتباع على الاستتباع!

والتهوين كل التهوين لصاحبة الخيار الأول، والتقدير كل التقدير لصاحبة الخيار الثاني!

ولا عجب ففي الحريم الليبرالي لا يُسمح للمتدينة بإبداء مخالفتها للبطريرك الليبرالي كما يحرم عليها التعبير عن استيائها أو رفضها

للمخططات التغريبية التي يجري تنفيذها على قدم وساق ولا ينكرها سوى جاهلٍ لا يعي مايحدث في الواقع أو ضالعٍ فيها بشكل أو بآخر!

فكل ما على المرأة أن تعيش في عزلة داخل الحريم الليبرالي..

أن تتحرك في حدوده ..

أن تتجاوب وتصفق بحرارة للعرض المسرحي المكرر والممل والكئيب حول حقوقها..

أو تسترخي وتتثاءب وتغمض عينيها عما يحاك لها علانية..

أن ترضى بما يقسمه لها الليبراليون ويفصلونه على مقاسها ..

أو تبقى على هامش التاريخ، لا تتخذ أي موقف، ولا تتلبس بأي فعل مؤثر، لا تتحدث.. لاتكتب.. لاتخالف.. لاتعترض......

فالتنوره الليبرالية مصممة بمواصفات انتقائية ذات مقاس محدد فهي ضيقة جدًا وقصيرة جدًا ولا تسع سوى الهزيلات فكريًا.. وأخلاقيًا!

القراءة عكس السطر.. المرأة السعودية ووعي المرحلة

عقَد الملتقى الثقافي في قاعة المقصورة للمؤتمرات في السنة الماضية[1]-وبرعاية كرسي الشيخ عبد الرحمن الراجحي لأبحاث المرأة -ندوة بعنوان:(مشاركة المرأة السعودية في المجالس التنظيمية: مجلس الشورى أنموذجًا) واستضافت الندوة كل من الدكتور عبد العزيز الثنيان العضو السابق بمجلس الشورى ومستشارتي المجلس الدكتوره نورة العدوان والدكتوره وفاء طيبة.

وخلال التعقيب على إحدى المداخلات التي صورت دخول المرأة للمجلس وكأنه انتصارٌ أنثوي ساحق... لفتت الدكتوره نورة العدوان النظر لفكرة الصراع بين المرأة والرجل وتموضعها غير المنطقي في الخطاب النِّسوي السعودي.

وأفادت الدكتوره من واقع خبرتها العملية في هذا المجال أن من زار المملكة من الوفود الأجنبية وتَنَقَّل في قطاعات التعليم، واطّلع

---

(١) كتبت هذه المقالة بتاريخ ١١/ ٩/ ٢٠١٢م.

على أعداد عضوات التدريس، والملتحقات بالسلك الإدراي، ومستوى الكفاءات النسائية السعودية في هذه القطاعات يعجب للسلاسة التي حازت بها المرأة على كل تلك المكاسب في مجتمع يعدُ من أكثر المجتمعات تمييزًا ضد المرأة (بالمقياس الثقافي الغربي)، مشيرة إلى أن المرأة السعودية حصدت هذه المكاسب بوصفها حقًا طبيعيًا لها وبعيدًا عن فكرة (الصراع بين الجنسين) كما هو الحال في الغرب.

والواقع أن تجربة المرأة السعودية -مع الاعتراف بقصورها وحاجتها المستمرة للتحسين والتطوير- لا تُشكل خروجًا عن المسار العام لتجربةَ المرأة الغربية فقط، بل خروجًا عن مسار المرأة العربية بعامة مما يؤكد على تميز هذه التجربة أصالة ومعاصرة، فالسياق الثقافي الذي حققت فيه المرأة العربية المعاصرة مكاسبها وعلى رأسها المكاسب التعليمية كان سياقًا تغريبيًا اشتبك فيه موضوع المرأة بسؤال النهضة العربية وعُدّ حلقة مركزية فيه. وقد حاول الكاتب الليبرالي المغربي كمال عبداللطيف في مؤلَفه (المرأة في الفكر العربي المعاصر) مقاربة نمط حضور قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر بإجراء تحقيب نظري تاريخي يرصد ملامح هذا الحضور ويضبط مساراته ويعين على فهم أشمل لما ذكرنا، وقد اقترح الكاتب لهذا التحقيب ثلاثة عناوين كبرى، هي:

١-لحظة إدراك الفارق، وتعكس هذه اللحظة كيفية تمثّل النخب للفوارق القائمة بين أحوال المرأة في العالم العربي وأحوالها في العالم المتقدم، وتمثّلت في كتابي رفاعة الطهطاوي (تخليص الإبريز في وصف باريس) و(المرشد الأمين في تربية البنات والبنين)، ورغم احتفاء الخطاب العلماني المتكرر بهذين الكتابين واعتبارهما باكورة الأعمال التحريرية للمرأة وُصفت كتابات الطهطاوي بأنها» لا تتجاوز عتبة الإرهاص العام بمطلب التغيير وهي عتبة لم تستطع التخلص من اللغة التقليدية ولا من المأثور (الوسيطي) الذي مارس حضورًا قويًا في نص (المرشد الأمين)».

٢-لحظة وعي التحول والتغيير وحتميته، وتبلورت في كتابات من أسماهم المؤلف بـ(المصلحين) الذين دعوا لتغيير أوضاع المرأة العربية بما يتسق مع ما حققته المرأة الغربية من تقدم، ويُمَثَّل لهذه اللحظة بأعمال قاسم أمين، والطاهر الحداد، ومن دافع عن أطروحاتهم كفرح أنطون وسلامة موسى ولطفي السيد وغيرهم، وبحسب المؤلِف فقد حقق كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) امتيازًا عما كتبه الطهطاوي من حيث تعيين أمين لملامح التغيير، ومتغير التعليم، ومتغير الأسرة والزواج بمنطق آخر في التحليل عمّق وعمّم الدعاوى الإصلاحية العامة في خطاب الطهطاوي.

٣-لحظة المأسسة، وتمثّلت في الأوضاع التي فعّلت مطالبات اللحظة التحررية السابقة ومنحت موضوع المرأة صور التغيير

الحاصلة فيه، فيما يتعلق بالقوانين المنظمة للأسرة، والقوانين التي تتيح للمرأة المشاركة في الحياة السياسية، والتي هي استجابة إجرائية لقيم الثقافة الغربية المجسدة في وثائق الأمم المتحدة في هذا الشأن.

وبالنظر للتحقيب السابق والذي وضَّح السياقات الثقافية والتاريخية التي شكَّلت تجربة المرأة العربية وابتدأت بالدعوة إلى تعليم المرأة وما رافقها من دعوات شرعنت الاختلاط والتخفف من الحجاب وامتدت لنبذ ما يعارض هذه الرؤية ووصمه بالتخلف، وتمكنت من إحداث تغيير ملموس في القوانين المتعلقة بالمرأة والأسرة بحركية متدرجة جارت النموذج الثقافي الغربي ومازالت تسعى لتوسيع قيم التحرر وفقا لذلك النموذج.. وبمقابلة هذه التجربة بتجربة المرأة السعودية منذ تشكُّلها الأول وحتى اللحظة الراهنة نلحظ بل نقطع بأن التجربة السعودية سلكت مسارًا خاصًا بها غير مرتهن للسياق السابق -وإن كانت تأثرت به بطبيعة الحال- وقد أشار الدكتور عبدالله السدحان لشيء من هذا التأثر في كتابه (مقاومة التغيير في المجتمع السعودي: افتتاح مدارس تعليم البنات أنموذجًا) وضرب أمثلة موثقة للصدى الذي أوجدته الكتابات العربية السابقة في خطاب تلك المرحلة وتبدّى في دعوة بعض الكتاب السعوديين لاتباع النهج التحرري مما أوجد حالة من التحفظ تجاه تعليم المرأة، وأوضح ذلك بقوله: «أن الرصد التاريخي والاستقراء العام يظهر نتيجة مفادها، أن

الدعوة إلى تعليم النساء في الدول المجاورة مثل مصر والشام ارتبط ارتباطًا وثيقا مع الكتابات التي تنادي بالمساواة بين المرأة والرجل في جميع مناحيها، ومن ذلك تخلي المرأة عن حجابها أو ما يسمى تجاوزًا تحرير المرأة من وجهة نظر الداعين إليه».

ورغم ما عززته الكتابات المندرجة في الاتجاه التحرري من ممانعة اجتماعية واعية تجاه تعليم المرأة في ذلك الحين إلا لم تَحُل دونه، ويرجع السبب الرئيس للمضي في هذا المشروع إلى تعهد القائمين عليه ممن كانوا يملكون زمام القرار آنذاك بعدم انفكاك تعليم المرأة عن الالتزام بالأحكام الشرعية، ويمكن تسمية هذه الحقبة في تاريخنا السعودي بلحظة وعي الفارق بين التعليم بوصفه متغيرًا يسهم في تحسين وضع المرأة في إطار الشريعة، والتعليم بوصفه متغيرًا يسهم في تغيير أوضاع المرأة في إطار الثقافة الغربية ولصالح قيمها.

وبمأسسة هذا الوعي اتخذ التعليم السعودي مساره الخاص ونتج عنه نظام تعليمي تميز باستقلاليته في الجانب الإداري والتنفيذي وكانت التجربة السعودية آنذاك هي الوحيدة على مستوى العالم.

الوصول لهذه النقطة التاريخية والتي مثّلت نقطة افتراق ميّزت مسارنا التعليمي إلى اليوم، والنظر في الوقت نفسه لماحدث مؤخرا من محاولة فرض الاختلاط في التعليم هو أشبه بالقراءة عكس السطر

بوصفها فعلا مرتبكًا وفاقدا للتسلسل المنطقي للأحداث، فمأسسة الاختلاط-في جامعة كاوست مثلاً- سبقت مقدماتها النظرية المفترضة، فتمّت المأسسة ثم تبعها التسويغ النظري، والمسوغون عالة على تركة عبد الحليم أبو شقة إذ ليس لهم أي مجهود فكري له ثقله ويحسب في هذا الجانب، مما يشير إلى أن لحظة (وعي التحول وحتمية التغيير) في التحقيب النظري السابق يقابلها فراغ تنظيري في الحالة السعودية. يزيد في اتساع هذا الفراغ وعُمْقه ما استقر في وعي السعوديين من عدم التلازم بين التحديث والتغريب وامتلاكهم تجربة رائدة تشهد لهذا الأمر مما يفسر اللجوء لمنطق الإكراه عوضًا عن محاولة الإقناع في الحادثة الأخيرة! ورغم أهمية الدلالات الكاوستية في قراءة المشهد السعودي باعتبارها سابقة فريدة من نوعها، تكاد تكون كاوست جزيرة معزولة منفصلة عن نسيجنا الثقافي شبه غائبة عن وعينا الجمعي، كما أنها لم تُحدث أثرًا كالذي أحدثته المحاولة القسرية لفرض الاختلاط في جامعة نورة من الناحيتين العملية والرمزية، والتي مثّلت انقلابًا مباشرًا على مكاسب المرأة التعليمية، واعتداءًا سافرًا على تنمية مداركها في ظل الشريعة، وشكلاً صريحًا من أشكال الإلحاق الحضاري بالآخر، رغم ما سجلته تجربة الآخر من فارق جليّ في منعطف التغيير؛ ذلك أن المطالبات التي نشأت في الغرب لتحرير المرأة والتغييرات التي تبعتها كانت برغبة وثورة وقرار نسائي ابتدر التغيير، على عكس ما حدث لحركة تحرير المرأة

العربية والتي دشّن لها الرجال أولاً ثم النساء -بحسب ما ذكرته ليلى أحمد في كتابها (الإسلام والجنوسة)-وعلى عكس ما حدث أيضاً في جامعة نورة والذي تمّ بقرار رجالي بحت عَمِد إلى مصادمة قناعات المرأة، وكبت حريتها، ومصادرة قرارها، ومحاولة سوقها لحظيرة القيم الغربية سوقًا جبريًا، مما يخفي بُعدًا نفعيًا للحادثة.

ولئن غابت المرأة في بداية التعليم عن مداولات الرأي حول تعليمها لسبب أو لآخر فهي حاضرة الآن وبمختلف مستويات الوعي، وصمت الأغلبية النسائية تجاه ما حدث لا يعني موافقتها عليه، كما أن اتخاذ موقف سلبي من رأي الأغلبية الصامتة والتي هي أشبه حالاً بأهل القبور في قبورهم لا يُدرى أمنعمون هم أم معذبون لم يعد مقبولا، وفرض الاختلاط عليها دون أدنى مراعاة لقيمها أو تقديرٍ لوجهة نظرها أو حتى محاولة استعراضها، ولو بالوسائل الإجرائية الغربية المعهودة كالاستفتاء والتصويت وغيرها، يُظهر مدى زيف الدعاوى التغريبية المنحازة في ظاهرها للمرأة ويؤكد على قمعية الساعين إلى تطبيع الاختلاط، وعدم اكتراثهم بمطالباتها، وتخلفهم عن قيم العقلانية الغربية نفسها.

فقه المرأة في الخطاب النّسوي السعودي

(١-٢)

المراقب للاتجاه النسوي السعودي يلحظ تطورًا في تناوله لقضايا المرأة، فلم تعد المقالة الصحفية ولا الرواية مجالاته المعبرة عن رؤيته لتلك القضايا، فقد اقتحم مؤخرًا ميدان الدراسات الفكرية لإشباع المسائل المتعلقة بالمرأة طرحًا ومعالجة.

واتجه للفقه الحنبلي ليعرض تصوره الخاص بالمرأة من خلال الأحكام المتعلقة بها في الأبواب المعنية ببحثها.

ومن المسائل الفقهية التي استعرضتها الكتابات النسوية مسألة (كفن الزوجة) في كتاب (الروض المربع شرح زاد المستقنع) للشيخ منصور البهوتي-رحمه الله- حيث لم يوجب المؤلف على الزوج دفع قيمة كفن زوجته، فنوقشت المسألة نسويًا بوصفها طرحًا عاريًا عن الأخلاق لا متحيزًا ضد المرأة وحسب، فقد تم تناولها من قبل مؤلفتين نقلت إحداهما عن الأخرى دون أن تكلف الأخيرة نفسها عناء مراجعة المسألة من مصدرها القريب وفقًا لما تقتضيه أبسط

قواعد البحث العلمي، أما المنقول عنها فقد عرضت رأي الشيخ البهوتي دون أن تذكر ما قام عليه الحكم الذي ذكره الشيخ في المسألة من أدلة موضوعية لم يستند الحكم فيها لفراغ، أو لمجرد الهوى والتشهي، بل أتبعته بقولها: «ما الذي جعل الدين في عقول البعض يصبح بهذه الصورة؟ والمفاهيم التي يقال أنها تمثل الإسلام، كيف تم تحريفها لتخرج لنا بعض الكتب وتصور لنا علاقة الرجل بزوجته علاقة جسد فقط؟ وهل يطيق الأسوياء من الرجال هذه العلاقة؟... لاشك أن هذا لا ينطبق على الرجال ولكن ينطبق على الشواذ منهم، أما ذوو الطبائع السوية فنفوسهم تسمو بهم عن هذه البهيمية، إن التعامل الكريم واللباقة واللطف صفات يتوجب على المسلم التعامل بها مع كل الناس فمابالنا برفيقة الدرب! وقد نظلم الحيوان إذا ألصقنا هذا التصرف بالبهائم، إذ أن كثيرًا من الطيور وبعض الحيوانات لا ترى العلاقة بين الذكر والأنثى كما يراها صاحب الكتاب السابق ومؤيدوه»[1].

ولئن كانت صاحبة هذا الكلام لم تُلزم نفسها ابتداء بشرط المنهجية، فالناقلة التزمت به وقدمت كتابها بهذه الصفة وأضافت لما نقلت كلامًا مرسلاً يُوسع دائرة الاتهام لتشمل جمهور الفقهاء وينص على أن هذا هو المذهب عند المالكية والحنابلة وبعض الحنفية دون

---

(١) خلف أسوار الحرملك تأملات في حال المرأة وإنسانية النساء- لعائشة عبدالعزيز الحشر، (ص٧٧).

إحالات توثق مقولاتها، ثم تساءلت: «كيف يمكن لمن يملك الحد الأدنى من إنسانيته، أو من يملك القدرة على إعمال عقله أن يقبل بمثل هذه الأقوال؟»[1].

ومن المعلوم أن زاد المستقنع هو أشهر المتون الفقهية عند الحنابلة، وشرح الشيخ البهوتي للزاد رغم شهرته وكونه من أهم كتب المذهب المتأخرة والمعتمدة لدى العلماء، إلا أنه ليس الشرح الوحيد للزاد، إذ له عدد من الشروح.

والغريب أن كلتا المؤلفتين وبرغم تناولهما لموضوعات المرأة في الشأن السعودي لم ترجعا لأشهر شروحات زاد المستقنع في السعودية ألا وهو (الشرح الممتع) لابن عثيمين -رحمه الله- رغم حداثة إصدار مؤلفيهما إذ صدر الأول عن الدار العربية للعلوم في (٢٠٠٧)م، بينما صدر الآخر عن دار مدارك في سبتمبر (٢٠١١) أي منذ عدة أشهر فقط، والتفسير المطروح لهذا الموقف فيما يبدو هو عدم وجود بغيتهما في الشرح الممتع، مما يلغي القيمة العلمية لهذا الشرح بالنسبة لهما، إذ يُفقدهما الدعامة التي بُنيت عليها أطروحتيهما الإصلاحيتين!

وعلى جنبات الكتابات النسوية لن تُعدم كُتَّابا من نفس الاتجاه يدعمون التعبئة ضد الفقه الحنبلي ومشائخه المعتبرين في المملكة كذلك، فمن حين لآخر تُستخرج أقوال لأولئك المشائخ وتعرض

---

(١) المرأة السعودية بين الفقهي والاجتماعي- لفوزية باشطح، (ص٦٠).

بطريقة تصور تحامل الحنابلة على المرأة، فقبل فترة نبش أحدهم تراث الشيخ ابن ابراهيم -رحمه الله- وأخرج وثيقة مصورة لفتوى من فتاوى الشيخ غير المطبوعة موشومة بمثل هذا، وعُرضت وكأنها إحدى وصايا الشيخ للتأليب على المرأة أو أن فتواه هي من شكَّل الرأي العام السعودي تجاهها!

إن مما لا خلاف فيه أن التراث الفقهي الحنبلي ليس بالمقدس، وهو حُكم ينسحب على التراث بعامة، فالأحكام الفقهية اجتهادات تتبع الدليل وتؤسس عليه، وتتفاوت قوةً وضعفًا وقربًا وبُعدًا عنه، والفقه بناءٌ موضوعي لا يقبل قولاً ليس له مستمسكٌ من حجة، راجحًا كان أو مرجوحًا، وما عَرِي عن هذه الصفة مطرحٌ ولا عبرة به في عرف الفقهاء، وخزانة الفقه ملأى بما هو ضعيف وشاذ وساقط من الآراء في مختلف الأبواب الفقهية لا في باب بعينه، مثلما هي زاخرة بخلاف ما ذكر، ولم يعب ذلك الفقه أو يؤثر في حجية أحكامه.

كما أن كثرة الأحاديث الواهية والمنكرة والموضوعة لم تعب السنة النبوية أو تؤثر في حجيتها، وكذا ما كان من الآراء الفقهية مصطبغا بآثار اجتماعية تجاه المرأة لا ينقص من قدر الفقه أو يطعن في مقاصد الفقهاء، كما أنه لم يُترك بلا تعقيب واستدراك.

فللفقه خاصية (التطهير الذاتي) التي هي خاصية المنهج السلفي الشاملة لأصول الدين وفروعه.

وهذه الخاصية طالما حررت الفقه من نير آراء الرجال أو التعصب المذهبي وأعطته القدرة على التجدد والتصفية المستمرة.

كما أن الفقه ليس منفصلاً عن الأخلاق، كما تذكر النسويات والدكتور طارق السويدان وغيرهم، لكنه محددُ مجال البحث كما هو الحال في العقيدة والفرائض، وغيرها من التخصصات الشرعية وغير الشرعية، فالفقه لا يبحث في الكليات ولا يتناول أصول الأخلاق، كما هو معلوم بل يهتم بالأحكام التفصيلية المتعلقة بالحلال والحرام مما يتصل بعمل بالمكلف، وحين يتعلق البحث بالواجب أي ما لا تبرأ ذمة المكلف إلا بفعله، فليس بالضرورة أن يحضر الحكم الأخلاقي في المتن نفسه.

والاقتصار على ذكر الواجب، لا يضاد الأخلاق ولا يتنافى مع الأخذ بها فالإحسان مثلاً من أسمى الأخلاق التي يدعو إليها الإسلام، ومن فعل الواجب وأحسن فقد جمع بين الحسنيين، وهكذا هو الحال في مسألة كفن المرأة، لا تجب على الزوج قيمة الكفن لكنه مأمور في الجملة بالإحسان، فلا تعارض إذن بين الحكم الفقهي والأخلاقي في هذه المسألة لكن الحديث في المسألة المنتقدة وأضرابها عن الواجب وما زاد عن ذلك فمُرغَبٌ فيه ومثابٌ عليه بلا شك، هذا على القول بعدم وجوب قيمة الكفن على الزوج وإلا فهناك من قال بوجوبها عليه، وممن قال بهذا من العلماء المعاصرين ابن سعدي وابن

عثيمين- رحمهما الله-، إذ رجّح ابن عثيمين قول الجمهور في المسألة، وأجاب ابن سعدي -رحمه الله- في الفتاوى الجامعة للمرأة المسلمة على سؤال عن كفن الزوجة بقوله: « الصحيح أنه يجب على الزوج كفن امرأته موسرة كانت أو معسرة، وهو من النفقة، ومن المعاشرة بالمعروف»[1].

والخلاف يرجع لما يقع عليه عقد النكاح بحسب ما هو مذكور في المسألة المعتضدة بالأدلة -بغض النظر عن صوابية استنباطهم أو فهمهم رحمهم الله للدليل-، ولم ينبنِ الخلاف بالأساس على نظرة الفقيه الشخصية أو النظرة الاجتماعية للمرأة، رغم تأثير مثل هذه النظرة في آراء بعض الفقهاء فالتأثر بالبيئة الاجتماعية وارد لكنه تأثرٌ تلقائي وعارض أي ليس متعمدًا، كرأي ابن الجوزي-رحمه الله- الذي أورده صاحب الحاشية على الروض الشيخ عبد الرحمن بن قاسم النجدي -رحمه الله - في عشرة الرجل لزوجته حيث يوصي ابن الجوزي -رحمه الله- الرجل بأن يكتم أسراره عن زوجته، وهو رأيٌ لا يتفق مع ما ورد في سيرته ﷺ مع زوجاته، لكن اقتناص هذا الرأي وحده لابن الجوزي مثلاً وجعله عنوانًا لرؤيته العامة للمرأة وعرضه بمعزل عن بقية آرائه المتعلقة بها ابتسارٌ ومجافاة للعدل، فقد ذكر رحمه الله في مشيخته ثلاث نسوة سمع منهن الحديث، سمّاهن وأثنى على

---

(١) الشرح الممتع، (ج/ ٥، ص٢١٩).

كل واحدة منهن خيرًا، ولو كان رحمه الله يزدري النساء لكتم خبر أخذه العلم عنهن فضلاً عن أن يثني عليهن، وهل العلم إلا مؤشر على سمو العقل! ومن يطالع سير بنات العلماء يجد العناية بالمرأة نفسا وعقلاً لا جسدًا فقط كما تصور النسويات، فقد أعلن الحافظ الذهبي رحمه الله تحسره على ما فاته من السماع من إحدى عالمات عصره، وترجم ابن الجرزي -رحمه الله- لابنته سلمى وذكر ما جمعته من العلوم رحمها الله وأنها كانت تنظم بالعربية والفارسية، ولو كان لا يرى المرأة إلا جسدًا لأعدها لذلك فقط، أو لوكلها لفطرتها، ولما اعتنى بتعليمها علومًا لا تحتاجها ربة المنزل كعلم القراءات واللغة والعروض، ولاكتفى بتعليمها القدر الواجب عليها معرفته لأداء الفرائض كفقه الطهارة ونحوه ولما علّمها الكتابة وتركها تنظم الشعر لئلا ينحرف سلوكها لفساد طبعها الأنثوي!

لكنها مآثرُ خير تُسقِط دعاوى التميز وتضيق بها صدور النِّسويات ومن حذا حذوهن..

ومن أقرب الأمثلة الدالة على موضوعية البناء الفقهي ونزاهة الفقهاء ودورانهم مع الدليل حيث دار، ما ذكره ابن عثيمين-رحمه الله- في شرحه لكتاب الطهارة من زاد المستقنع في مسألة وضوء الرجل بفضل طهور المرأة، وكان الفقهاء قد ذكروا شروطًا سبعة لعدم صحة وضوء الرجل بفضل المرأة مستنبطة من قوله ﷺ : (لا

يغتسل الرجل بفضل طهور المرأة)، فذكر الشيخ رحمه الله أن للحديث تتمة وهي قوله ﷺ: (ولا تغتسل المرأة بفضل طهور الرجل)، وعليه فالحكم يشمل الاثنين لورود الحديث في كليهما ولا ينبغي أن يختص بالمرأة، فقال رحمه الله: "ومن غرائب العلم: أنهم استدلُّوا به على أن الرجل لا يتوضأ بفضل المرأة، ولم يستدلوا به على أن المرأة لا تتوضأ بفضل الرجل وقالوا: يجوز أن تغتسل المرأة بفضل الرجل، فما دام الدليل واحدًا، والحكم واحدًا والحديث مقسَّمًا تقسيمًا، فما بالنا نأخذ بقسم، ولا نأخذ بالقسم الثاني؛ مع العلم بأن القسم الثاني قد ورد في السُّنَّة ما يدل على جوازه، وهو أنه ﷺ اغتسل بفضل ميمونة ولم يرد في القسم الأول ما يدل على جواز أن تغتسل المرأة بفضل الرَّجل، وهذه غريبة ثانية"[1].

فقال رحمه الله: (هذا من غرائب العلم)، ولم يقل من تحيزات الفقهاء وظلمهم وشططهم، ولو كان التحيزُ مألوفًا أو مُطردًا لما عبَّر عنه الشيخ بالغرابة، مما يدل على مخالفة الحكم الوارد في المسألة للمألوف المطرد في المسائل العلمية وهذا ما تقتضيه الموضوعية التي هي سمة العلم المميزة له عن الآراء الذاتية والتوجهات الأيديولوجية، مع أن البعض ينفي هذه الغرابة ويرد الأخذ بهذا القسم من الحديث لفعل الصحابة رضي الله عنهم، وعلى أية حال فما ذكر مجرد نموذج

(١) (ج/ ٢، ص٥٤٢).

دال، وليس ابن عثيمين -رحمه الله- بدعًا من العلماء، فلكثير من المشائخ مواقف علمية كهذه تبع فيها العالم الدليل وأدّى واجب البيان وإن خالف مشايخ المذهب، فالسلطة للدليل والدليل فقط.

وفي موقف الشيخين ابن سعدي وابن عثيمين -رحمهما الله- صورة من صور الإصلاح الصادق، تتجلى فيها أخلاقيات الخلاف الإسلامية دون أن يؤثر ذلك على الموضوعية أو يقلل من الصرامة المنهجية التي لم تمنع الشيخين من التصريح بقولهما في المسألة.

إن النظرة للفقه من هذا المنطلق توقف الدارس على مزايا الفقه وفضائل الفقهاء لا خطاياهم، كما توقفه على عظمة الدليل وتعظيمه في قلوب كثير منهم، ويبدو فيه الفرق شاسعًا بين الإصلاح الصادق، والتثوير النِّسوي والتنويري في (المناهج، والتعبيرات، والمواقف).

كما يتوصل الدارس للفقه أن ما ذُكر من آراء نقمتها النسويات على الفقهاء ضد المرأة ليس سوى قشة في ركام التراث الضخم، وهي في واقع الأمر آراء معدودة يستند عامتها لمستندات موضوعية، وقد عرضت بإزاء آراء أخرى في المذهب نفسه، لا منفردة كما تعرضها المؤلفات النسوية لترتفع بها هو حالات فردية إلى مستوى القضية النظرية على حد تعبير جورج طرابيشي في نقده لنوال السعداوي في كتابه (أنثى ضد الأنوثة).

أما آراء الفقهاء الشخصية مما ليس له صلة بالدليل فلا نتعبد الله به ويظل رأيًا شخصيًا يجب ألا يتجاوز هذا الوصف ولا يوظف توظيفًا مغرضًا، فمما نتعبد الله به إجلال حملة العلم، ومعاملتهم بالقسط الذي أمر الله به مع الأبعدين والأدنين على حد سواء، وهذا ما يفترضه النقد بحديه الإيجابي والسلبي، وخلط الأوراق بهذه الطريقة التي يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي والتخصصات بعضها ببعض، قد يُمرر بالتهييج الخطابي المؤدلج الذي هو طابع الكتابات النِّسوية، لكنه لا يُمرر في البحوث الرصينة ولا يصمد أمام المنهجية العلمية، وإن صدر من صحفي أو ناشط حقوقي أو حتى باحث اجتماعي يمكن تفسير موقفه بتقحمه لمجال ليس مجاله وبعدم تصوره لحدود البحث الفقهي وطبيعة الفقه وآلية الاجتهاد والاستنباط رغم عدم إعفائه من مسؤولية تقحمه وتعالمه، لكن هذا الخلط لا يجد تفسيرًا ولا يُقبل مطلقًا من باحث شرعي ملمٍّ بهذا و أكثر!

فقه المرأة في الخطاب النسوي السعودي

(٢-٢)

تناولت المقالة السابقة نموذجًا لمعالجة قضايا المرأة على الطريقة النِّسوية، إذ لم تترك تلك الكتابات شيئًا إلا وأعملت معاول الهدم فيه، والمهمة الأحدث التي اضطلعت بها هذه الأقلام هي سَوْق جرائر الفقهاء لتكشف عن تحيز قديم ضد المرأة لدى المنظومة الفقهية (الذكورية) على حد وصفهم، مما يُفقد المرأة الثقة بسدنة الفقه.. فالفقه.. فالدين..

وتهتم هذه المقالة بإغلاق الدائرة السابقة من خلال التأكيد على أهمية ما ورد وطرح بعض التنبيهات والتوصيات المتعلقة بالموضوع إجمالاً، فمثل هذه الأطروحات الفكرية لم تعد خطابًا نخبويًا تتداوله فئة محدودة من المثقفين فقد احتلت موقعًا بارزًا في مقالات الرأي في الصحافة، وأصبحت من موضوعات البرامج الحوارية على الشاشات، كما أصبحت معروضة بعناوينها الجذابة للعابرين في المكتبات التجارية

بما فيها المكتبات الصغيرة في المطارات المحلية، وليست من صيود القراء في الشبكة العنكبوتية أو معرض الكتاب فقط!

ومع التشويه الإعلامي الممنهج والمستمر للمؤسسة الدينية ورموزها في المجتمع، وتلبيس الشذوذ عن الحق للشباب والشابات بوهم الاستقلال الفكري، والقدرة الذاتية المطلقة على الوصول للحقيقة دون الحاجة لوساطة العلماء، مع إحاطة أولئك الشباب والشابات من قبل الخطاب المناوئ بمزيد اهتمام، أصبح للخطابات المتدثرة بالثورية والتنوير وهجٌ خاص لديهم، وإلا فلا يخفى على من عنده أدنى أثارة من علم مدى افتقار تلك الكتابات للمنهجية العلمية.

وتعاملها مع تراث الفقهاء وفقا لسياسة (البحث عن العفريت) التي نسبها نصر حامد أبو زيد لمخالفيه في أحد كتبه.

فلم تسجل كاتباتها أو كتابها أي سبق فكري من حيث النظرية ومهنتهم الحقيقية هي نبش التراث خدمة لأهداف مرصودة سلفًا، وإذا كانت النسوية العربية تقليدًا للنسوية الغربية فالنسوية السعودية تقليدٌ داخل التقليد.. وتفحُّص أية أطروحة سعودية لا تصرح بمراجعها كاملة تفضحها أطروحة نسوية عربية مسكوت عنها سبقتها بالصدور، وبمراجعة مضمونها والنظر لتاريخ طباعتها يظهر الاقتباس منها في المؤلفات السعودية بوضوح فج!

والموضة الثقافية لدى النسويات وبعض التنويريين السعوديين مؤخرًا هي التأسيس والنقل الصريح والمضمر عن الفكر النسوي في دول المغرب العربي، لا عن نسويات عربيات ذائعات الصيت أو سيئاته -كنوال السعداوي مثلاً- استغفالاً ومخاتلة من قبلهم للقارئ البسيط البعيد عن متابعة أطروحات النسوية المغاربية، والتفافًا على وعي المثقف الإسلامي المشغول بتفنيد أطروحات الفكر الحداثوي الأخرى، ومن المفضلات نسويًّا وتنويريًا في السعودية مؤخرًا العلمانية التونسية آمال قرامي أستاذة الحضارة بالجامعة التونسية، والتي عارض موظفو الإذاعة التونسية تعيينها رئيسة لإذاعة القرآن الكريم في العام الماضي لمحاربتها الشديدة لمظاهر التدين كالحجاب واللحى، عدا أقوالها المعروفة لدى التونسيين بخاصة عن زواج المسلمة بغير المسلم، والمثلية السحاقية وغيرها..

وإذا كانت هذه هي أسس الكتابات النسوية ومنطلقاتها فليس غريبًا أن تحدثنا إحدى النسويات السعوديات عن المثلية الوجدانية اللا أخلاقية التي يُسببها منع الاختلاط أو الفصل بين الرجال والنساء في المجتمع السعودي، فما هذه إلا مقدمة لتلك وليست إحداهما بأولى بالذم من الأخرى..

هذا هو عمل العقل النسوي السعودي في الشرعيات..

إنه المسبقات التي تفتش عن أدلة إدانة لمدانٍ على كل حال..

الأحكام التي ينبغي أن تُأول لتسوِّي بين الجنسين.. وليست المساواة بآخر المطاف فالمتابع للكتابات النسوية في رقعة أوسع، يلحظ أن المطالب الثورية النسوية تتزايد في حركة تصاعدية، وتنزع للتطرف بطبيعتها المؤسسة على ثنائية التضاد والصراع بين الجنسين، والنظرية النسوية لم ولن تكتفي بالمساواة، فالنرجسية الأنثوية حملت بعض منظراتها الغربيات على التمركز حول الأنثى وأفرزت المثلية، وتمجيد الوثنية، وآفات أخرى..

وتَصَفُح أي كتاب من كتب الفكر النسوي الغربي، بل كتاب واحد من الكتب المحايدة والتي دورها العرض فقط يوقف القارئ في المقدمات أو الهوامش التي تتضمن ترجمة أو تعريفًا بمنظرات الفكر النسوي وناشطاته على المثليات منهن بما يبعث على التقزز.

وللتعرف على الظروف التي أفرزت نظرية التمركز حول الأنثى يمكن الرجوع لما كتبه الدكتور عبدالوهاب المسيري حولها إذ نقد هذه النظرية بعلمية فائقة في كتيب قيّم بعنوان (قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى)، حيث أوضح كيفية انتهاء هذه النظرية بالتفكيك الكامل لثوابت اللغة والتاريخ والمجتمعات، وتمزيق العلاقة الأزلية بين الرجل والمرأة.

ولم يكتف المسيري بالنقد فقط بل قدم رؤية بديلة للفكر النسوي تعالج مشكلات المرأة داخل نماذجنا المعرفية ومنظوماتنا القيمية

والأخلاقية وإنسانيتنا المشتركة، إذ يرى أن يتم تناول موضوعات المرأة وحقوقها تحت (حقوق الأسرة) ثم تناول حقوق كل فرد منها على حدة (حقوق المرأة، حقوق الطفل،...) بحيث يضمن تناولها داخل هذا الإطار عدم تكريس الفصل الحاد بين الجنسين، مع مطالبته بإنقاذ المرأة من النمط الحركي الاستهلاكي، وتغيير مفهوم العمل وإعادة تعريفه من: (العمل المنتج للسلع والخدمات) إلى: (العمل المنتج إنسانيًا)، مما يعيد الاعتبار لعمل الأم والمرأة في المنزل لدى كل من المرأة والرجل، واستئصال الفكرة الغربية التي تجذرت لدى الجميع وهي أن ربة المنزل لا تعمل.

يطرح المسيري هذه الرؤية إدراكًا منه لمآلات النسوية في الغرب، وهي مآلات قابلة للتمدد ثقافيًا، فيقول: " وربما ظن البعض أن مسألة الاهتمام بالفكر النسوي الغربي من قبيل الترف الفكري، أما الحقيقة فإن هذا الفكر وامتداد تأثيره إلينا يعد من أهم معاول الهدم الآن في قلب مجتمعاتنا الإسلامية".

والمتابع لكتابات طائفة من الكاتبات السعوديات يلمس تأثرهن بالفكر النسوي بعامة، إذ لا يمكن استبعاده من مكونات خطابهن، ويلمس كذلك تأثر بعضهن بنظرية التمركز حول الأنثى بشكل خاص، فالمتابع لكتابات السعودية وجيهة الحويدر- عرّابة منال الشريف- على سبيل المثال يبدو له بوضوح تأثرها بهذه النظرية

بتمجيدها للعهد الأمومي الذي انتشرت فيه عبادة الآلهة الأنثى ونقمتها على العصر الذي سيطر فيه الرجل على الأنثى[1].

فإلامَ تهدف النسوية السعودية في تدثرها بالشرعيات تارة وطعنها فيها تارة أخرى، وفي أي اتجاه تحث الخطى، وإلى أين سينتهي بها هذا المسير..؟!

تساؤل يمكن الإجابة عليه بالاستفادة من فلسفة التاريخ في دراسة الحركات النسوية في الغرب عبر تشكلها التاريخي.

أما مواجهة هذا الفكر فتحتم على الخطاب الإسلامي تقديم رؤية إسلامية ذاتية لقضايا المرأة كالتي اقترحها المسيري، مع استمرار المضي في معالجة التصورات الاجتماعية الخاطئة حول المرأة، فتتبع الزلات على الطريقة النسوية والتنويرية لم يكن يومًا طريقًا للإصلاح، ويؤدي لإيجاد أو زيادة منسوب الشك والحقد وسقي بذرة التمرد في نفس المرأة وهي سبيل لا توصل إلى الحق، بل تحيطه بالغبش من كل ناحية.

وهذا يقودنا للحديث بالمقابل عن علّة أخرى لا تختلف من حيث الأثر والمآل عما سبق وهي استخدام المصطلحات الشرعية من قبل البعض -حتى من صلح منهم - في انتقاص المرأة، كتعييرها بنقص

---

(١) انظر مثلاً مقالة (إلى متى سيظل تاريخ الحضارة الإنسانية يلقن مبتورًا؟) (ص١٦٢).

العقل والدين، بإخراج النقص عن سياقه الذي ورد في الحديث، وتجريده عن التفسير النبوي الوارد فيه كذلك، ليصبح نقصًا في مطلق الإدراك والوعي، ورقَّة في الدين تجعل من المرأة سهلة الوقوع في الرذيلة، فكلا الموقفين يشحذ في المرأة التمرد بل يجعلها تتساءل عن ازدواجية خطاب يكرمها ويهينها في الوقت نفسه، فالحط من الكرامة الإنسانية مستفزٌ لأي كان، والقارئ لتاريخ النسوية الغربية يجد تفسيرًا لثورتها على النظرة الكنسيَّة للمرأة، وكلٌ يحمل ما اكتسب من الإثم في إبعاد المرأة عن الدين وتبغيضه لها.

ففرقٌ بين تقرير شرعي من لدن لطيف خبير، وتفسير اجتماعي يوافق هوى في احتقار المرأة، فالتسليم لحكم الله يقتضي إذعان العبد لحكمه ذكرًا كان أو أنثى، ولو كانت المرأة دون الرجل بمئة درجة لا درجة واحدة فإيمانها بعلم المشرع يحملها على التسليم بهذه التراتبية ونفي أي حرج يتعلق بها، مع يقينها بأن وراءها ما وراءها من الحِكم، والخير كل الخير مقترن بها، مادام الحاكم الآمر هو الحكيم العليم، لكن أن يُنسب للشرع ما هو منه براء فهذا ما مغبته سيئة كل السوء.

ويجب ألا يُنسى أن معظم من انحرفن عن الجادة بدأن بالنقمة على أخطاء اجتماعية في صورة مواقف أسرية تعرضن لها أو ظلم اجتماعي من بعض الجهات أو الشخصيات المعتبرة في نظرهن، ثم تطور بهن الأمر إلى النقمة على الدين، ولذا كان الإصلاح الاجتماعي

من واجبات الدعاة إلى الله، وكثير من المشكلات الاجتماعية كالعضل، وحرمان المرأة من الميراث تصدر لها العلماء ولم يخشوا مصادمة المجتمع بمناقشتها وحلها، وهذا ما يؤمل استمراره في تصحيح ممارسات وتصورات شبيهة ضد المرأة، فالإصلاح الديني لا يتناول جانبًا دون جانب بل يشمل جميع المخالفات بلا استثناء، مما يمنحه قوة وقبولاً ليسا لسواه.

ثم إن استغلال التيار المخالف للأخطاء الاجتماعية في الهجمة على الدين يجب ألا يدفعنا للتغاضي عن أخطائنا أو تقديس ممارساتنا الاجتماعية، وتخوين من يتقاطع معهم في نقد تلك الأخطاء، فهذا الموقف اللا واقعي يعيق الإصلاح، ولا يوقف الاستغلال، بل يتيح الفرصة لتقديم التصورات المنحرفة كحل أو بديل لما انتُقد، وقد أشار الشيخ عبدالعزيز الطريفي -حفظه الله- إلى معنى قريب من هذا في إحدى تغريداته بقوله: " مما يعيق المصلح الصادق وجود من يشاركه في بعض نصحه من تيارات جانحة عن يمين وشمال، فترسم له صورة ذهنية معهم كما ترسم للعابر صورة مع العابرين".

ولا يعقل أن يحتشد الإسلاميون للدفاع عن الإسلام في جهة واحدة أو جهتين تاركين مسارب لهدمه هنا وهناك، ومن تلك المسارب ما ذكر من الكتابات النسوية المتلبسة بالمنهجية العلمية والتي مازالت تؤكد على سلبيتها وعدم تقديمها لبحث إيجابي في موضوع

المرأة، يعالج مشكلاتها داخل المنظور الإسلامي، ولا يباعد الشُقة بينها وبين الدين.

وقد بات من الضروري والحال هذه تكثيف الحديث عن الأسس والمسلمات الشرعية، ومنح المخاطبين رؤية تفصيلية لعدة موضوعات بات غموضها عليهم سببًا للحيرة والزيغ والانحراف، كخصائص الشريعة وعلومها، والموقف من التراث، وفطرية الاختلاف والموقف منه، وقصور التطبيق الاجتماعي عن المعايير الإسلامية، وحدود عمل العقل ومجالاته، وغيرها من القضايا التي سببت قلقًا وتوترا لدى البعض، ويُرجى لهذه الرؤية التفصيلية أن تُكوّن لدى المسلم ما ذكره ابن القيم -رحمه الله- في حديثه عن أهمية التعرف على مذاهب المخالفين في الفوائد، وهو: "معرفة سبيل المؤمنين من حيث التفصيل وسبيل المخالفين من حيث الجملة والمخالفة، وإن كل ما خالف سبيل المؤمنين فهو باطل وإن لم يتصوره على التفصيل"، فهي رؤية كفيلة بخلق تصور شمولي يقي صاحبها من الانجراف مع الشبهة مبدئيًا، والتي لا مندوحة من مناقشة تفصيلاتها حين تستشري، ومع هذا فتبقى العناية ببيان الحقائق الإسلامية أولى الخطوات الوقائية في هذا المجال.

النُخب المتغربة والصواب السياسي

هاجس الحفاظ على الخصوصية الثقافية لم يشغل عقلاء الدول الإسلامية وحدهم كما لم يشغل عقلاء المملكة العربية السعودية -بصفة منفردة- كما يصوِّره من يستخفون بقضية المحافظة على خصوصيتنا الثقافية في ظل النظام العالمي الجديد والأبواب التي شرعها للاجتياح الكبير وغير المسبوق للثقافة الغربية باعتبارها الثقافة المهيمنة عالميًا؛ فوثائق الحرب الثقافية السابقة بين المعسكرين الشرقي والغربي تحتفظ بعدد من الشواهد التطبيقية في هذا الميدان، ومنها ما ذكرته الكاتبة الإنجليزية فرانسيس ستونور في كتابها (من الذي دفع للزمّار) عن توجيه وكالة المعلومات الأمريكية (USIA) -الموجودة في سبع دول آنذاك- بسحب ثلاثين ألف كتاب من مكتبة وزارة الخارجية الأمريكية التي يزورها سنويًا ستة وثلاثون مليون إنسان، واستجابت الوزارة لذلك الطلب وتم بالفعل سحب آلاف المؤلفات لشخصيات وُصفت بأنها مثيرة للجدل من الشيوعيين أو المتعاطفين معهم سواء أكانوا يحملون الجنسية الأمريكية أم جنسيات أخرى، رغم التشجيع الأمريكي المستمر لنشر حرية التعبير بين شعوب العالم.

وإذا كان للحرب الباردة ظروفها وحيثياتها التي قد تبرر السلوك السابق ثقافيًا، فما تتخذه فرنسا من إجراءات للحفاظ على الثقافة الفرنسية لا يدخل في حرب الفرقاء ثقافيًا، لكنه يدخل في الإطار الأدق للموقف الأمريكي السابق وهو ما يوصف بالصواب السياسي، فانتماء فرنسا للثقافة الغربية الأم التي تفرعت عنها الثقافة الأمريكية لم يَحُل دون خوفها من اضمحلال الثقافة الفرنسية وتراجعها في مستعمراتها السابقة وليس في عقر دارها وحسب فكان أن نشطت المراكز الثقافية الفرنسية والتي بلغت (١٠٥٦) مركزًا في (١٣٤) دولة لحماية الفرنكفونية، وبعد أن كانت الفرنسية اللغة الأولى في الصالونات الثقافية في دول العالم الثالث فشلت تلك الجهود في إغراء النخب في المستعمرات السابقة بالتمسك بالفرنسية والتوقف عن التسابق لتعلم واستخدام الإنجليزية، ومازالت تلك المراكز تناضل لاسترجاع مكانتها أو حفظ ما تبقى لها من مواقع، ومن الإجراءات التي اتخذتها فرنسا للمحافظة على ثقافتها في فرنسا نفسها إصدار قوانين وتشريعات تلزم وسائل الإعلام المختلفة ببث ما لا يقل عن ٦٠٪ من الإنتاج الثقافي الفرنسي بمختلف أنواعه، ولم يُدخل هذا الإجراء ضمن (فوبيا الآخر)، أو المبالغة في الخوف من صغائر الأمور على الخصوصية الثقافية وفقًا للأسلوب التبسيطي الذي يستخدمه البعض متسائلاً ومستخفًا بحجم الأثر الذي قد تتركه قراءة كتاب مخالف؟ أو مزاحمة لغة أجنبية للُّغة الأصلية؟

فالموقف الأمريكي والموقف الفرنسي يُعبران عن وعي بخطر اضمحلال الخصوصية الثقافية وأن اضمحلالها لا يعني الاستعاضة عنها بثقافة عالمية محايدة بل يعني التبعية لثقافة أخرى مهيمنة، والتبعية تعني مرتبة دنيا في سلَّم (القوة).

إن ما يعرفه أي مطلع على نظريات التغيُّر الاجتماعي الشهيرة في سوسيولوجيا الثقافة -كنظرية (وليم أوغبرن) وغيره- يمكّنه من أن يدرك أن إجراءات الحفاظ على الخصوصيات الثقافية في ظل العولمة هي إجراءات ذات (بعد استراتيجي) وليست إجراءات اعتباطية أو مدفوعة بالخوف المَرَضي من الآخر، ذلك أن التغير لا يحدث بين لحظة وضحاها، فالتغير الاجتماعي في البُنى والعلاقات يستغرق زمنًا لتبرز أثاره بوضوح ويظهر أوضح ما يكون في الجيل الثالث من زمن حدوث أو إحداث التغيير.

والراصد للتغيرات الاجتماعية وبخاصة التغيرات المدفوعة بالضغوط الدولية في الدول الإسلامية يتبدى له اشتغال هذه التغييرات على مساحات محددة تتعلق غالبًا بقوانين الأحوال الشخصية، وتهدف لإعادة إنتاج الثقافة الخاصة بدور المرأة في الأسرة والمجتمع، وأن تلك التغييرات تمت بقرار سياسي وبمساعدة النخب (المتنورة) أو (المتغربة) بالأصح، كما يذكر جون إل إسبوزيتو أستاذ الدين والشؤون الدولية في جامعة جورج تاون ورئيس تحرير

موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث ويشرح ذلك بقوله:" كما هو الحال في معظم الإصلاحات الحديثة جاءت هذه الإصلاحات من جانب الدولة، وليس من جانب الشعب، وتم طرحها من الأعلى لا من الأسفل، ولم تكن منبثقة عن رغبة ومطالبة الشعب والزعماء الدينيين بل من الحكام وأقلية من نخبة المحدثين وقد شُرِّعت من الأعلى مبرَّرَة في الغالب بالاعتقاد بأن القلة المتعلمة والمتنورة (الحديثة) هي التي ترسم المستقبل للقطاع المحافظ من المجتمع الأكثر (تقليدية) والأقل تنورا".

كما أن الراصد لتحركات النخب المتغربة في السعودية يلحظ اشتغالها على التغيير في مجال المرأة بما يتفق والرؤية الغربية لا بما يسعى لمقاربة الرؤية الإسلامية بالتخلص من العوالق الاجتماعية السلبية والتي تحول أحيانا دون حصول المرأة على حقوقها التي كفلها لها الإسلام.

ففي الحفل الذي أقامته مؤسسة الوليد بن طلال الخيرية واستضافه فندق الفورسيزون ودُعيت إليه ثُلة من صاحبات المعالي والسمو وراعيات الجمعيات النسائية والإعلاميات وطائفة من الأكاديميات من جامعات سعودية مختلفة، وأطلقت فيه نائبة رئيس المؤسسة الأميرة أميرة الطويل مبادرتها لتمكين المرأة السعودية

(هامَّة)[1]، وبدت فيه الأميرة مهمومة بصورة المرأة السعودية في (الخارج) إذ تكررت هذه العبارة في خطابها القصير عدة مرات، بدت في هذا الحفل ملامح صورة المرأة السعودية التي تأمل الأميرة إبرازها للخارج وتسعى لإحلالها محل الصورة النمطية التي استقرت لدى الغرب، صورة ظهرت ملامحها عبر التكريم الممنوح من قبل مؤسسة الوليد، لا للمؤسسات والجمعيات التي كُرِّمت فعلا من قبلها، بل من خلال التكريم الفردي للمشاركتين في الأولمبياد: العداءة سارة عطار -التي لم تحضر لاستلام الدرع- ولاعبة الجودو وجدان شهرخاني التي احتضنتها الأميرة بدرجة من الحرارة والحفاوة لم تحظ بها ممثلات الجمعيات.

ومن المثير للتساؤل أن المؤسسة التي أطلقت مبادرتها احتفاء بالكفاءات السعودية وتهدف لتأهيل الجيل الثاني من القياديات، لم تجد في السعوديات من تستحق التكريم لإنجازاتها (غير الرياضية)!

رغم أن كلاً من المشاركتين لم تتصدر المراتب الأولى في الأولمبياد ولم تحقق سبقًا للوطن كما حققت ذلك بعض السعوديات في مجالات شتى منها تخصصات علمية دقيقة لتُفردا بالاحتفاء والتكريم دونًا عنهن، أم أنه كان تكريماً لمجرد كسر الطوق الاجتماعي بل الشرعي ممثلاً بحكم مشاركة المرأة في الألعاب الأولمبية!

(١) أطلقت مبادرة (هامة) وجرى الإعلان عنها في الاحتفال المقام بفندق الفورسيزون في شهر مارس من عام ٢٠١٣م.

إن تمرير التغريب عبر منافذ نسائية متنفذة وبحلة إسلامية رقيقة جدًا وملأى بالخروق هو ما سيتم وفقا لهذه الصورة التي استدعيت فيها الدكتورة سهيلة زين العابدين لتلقي خطابًا طويلاً وحماسيًا عن (تمكين المرأة في الإسلام)، خطاب امتلأ بالمغالطات والاستدلالات المتهافتة وأعادت فيه الدكتورة طرح مطالبتها بتمثيل النساء في مجلس الشورى بنفس نسبتهن في المجتمع وبشَّرت فيه باقتحام النساء لانتخابات المجالس البلدية قريبًا.

إن توظيف الإسلام من طرف النخب المتغربة في تمرير المشروعات التغريبية ليس بالجديد، بل هو آلية معروفة ومكرورة واستخدام ذرائعي قديم لا يستر عورة التغريب، ودوره الوحيد مخاتلة الوعي وإضعاف الممانعة الاجتماعية، وإلا فما الفرق بين حضور رأي الإسلام في التأصيل للمفهوم الأممي لمصطلح (تمكين المرأة) داخل قاعة الحفل، وغياب رأي الإسلام في اطِّلاع الرجال على موظفات ومنسوبات المؤسسة اليافعات في بهو الاستقبال ومحادثتهن وهنّ يرتدين البنطال الضيق (سكيني) والفساتين القصيرة بطول (الميني جوب)؟ فالفاصل الحِسي بين القاعة التي كان يجلجل فيها صوت الدكتورة سهيلة باسم الإسلام الذي صادره (الذكور)، والبهو الذي تتهادى فيه جواري مؤسسة الوليد نابذات للحجاب هو مجرد باب (مفتوح)!

إن ما تقوم به النُخب المتغربة لا يمت بصلة للمكون الأهم لثقافتنا (الإسلام)،كما لا يمت بصلة للصواب السياسي الذي دفع بعض الدول لاتخاذ إجراءات صارمة للمحافظة على ثقافتها حفظا لثقلها في ميزان القُوى، والمحافظة على هويتنا الثقافية واجبٌ ديني قبل أن يكون مصلحةً وطنية، وما تسعى إليه النُخب هو إضعاف الهوية للتماهي مع الغرب ثقافيًا، وكل ما تسبقيه لنا من أوهام الخصوصية الثقافية مجرد لافتات براقة لهوية ثقافية منخورة وخاوية من الداخل، تنحصر فيها الخصوصية في الزي الشعبي (الجلابية) و(الكليجا) و(الدلّة) و(المشغولات اليدوية من بقايا خباء قديم)....لا أكثر!

السادس من نوفمبر.. فارسات الجِياد الخشبية!

أن تمتطي جوادًا خشبيًا وتصرُخ وتزمجر وكأنك في معركة، فسلوكٌ يجعل من يراك يظنك تتدرب على أداء مشهدٍ مسرحي، أو تشارك أطفالك اللعب..

لكن أن تحاول إقناع من حولك أنك تعتلي جوادًا حقيقيًا، وتخوضُ معركة كبرى ومصيرية تتلفعُ بالبطولة، وتصنعُ التاريخ، فطرفةٌ ثقيلة تُزيِّف الحقائق وتستخفُ بالعقول..

ولا يختلف هذا كثيرًا عمّا يطالعه قارئ الكتاب الصادر عن دار(جـداول) اللبنانية عام ٢٠١٣م تحت عنوان: (السادس من نوفمبر: المرأة وقيادة السيارة ١٩٩٠م) لمؤلفتيه عائشة المانع، وحصة آل الشيخ، حيث نسجتا كتابهما على هذا المنوال ومنذ السطور الأولى لمقدمته التي قالتا فيها :" إن إرادة صنع التاريخ هي حتمًا إرادة صلبة متميزة يسطرها دائمًا أولئك الشرفاء من الرجال والنساء، حيث تسودُ العتمة من حولنا ويحاول اليأس أن يتسلل خلسة إلى نفوسنا مسنودًا من قوى الاستبداد والظلام لوقف عجلة التاريخ، بل وإعادتها إلى الخلف" [ص١١].

"إن للمرأة السعودية وقفة عز وفخار. كان ذلك عصر يوم الثلاثاء في السادس من نوفمبر عام ١٩٩٠" [ص١١].

"نعم إنه السادس من نوفمبر يومٌ للمرأة في هذا الوطن" [ص١١].

"لقد كانت الحكاية مثيرة ورائعة، ٤٧ امرأة كنّ يخططن لكتابة تاريخ للمرأة في بلدهن وكان كل شيء مرسومًا بإرادتهن الخالصة، وكان القرار قرارهن" [ص١١].

"وسوف يأتي يوم سيتذكر فيه الجميع يوم السادس من نوفمبر على أنه يومٌ مشهودٌ أسس لمرحلة جديدة في واقع وحياة المرأة السعودية والمجتمع السعودي على السواء"[ص٢٠٤].

إن رصد التجارب الذاتية لا يسلم غالبًا من غياب الموضوعية في تناول الأحداث والوقائع وتحليلها ونقدها، وهو أمرٌ مسلم به في إطاره الواقعي، فرغم أن المؤلفتين قالتا في مقدمتها أنه "لم يكن القصد من هذا العمل الإساءة أو تصفية حسابات مع أي أحد، إنما كان توثيقًا للتاريخ"[ص١٢].

وعنين بذلك المظاهرة التي نظمنها وخرجن فيها يقدن سياراتهن بأنفسهن مطالبة منهن بقيادة المرأة السعودية للسيارة، رغم ذلك فقد عمدتا لشيطنة رجال هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسخرية منهم،وتشويه مواقفهم، والتحدث عن الهيئة كجهاز

منفصل عن الدولة بل كحكومة أخرى تنازعها الحكم، وتكرر منهما وممن استكتبنهن من المشارِكات في مظاهرة السادس من نوفمبر الأمر نفسه، كقول هيا العبودي:" كان رجال الهيئة في غايةالحنق والغضب،حيث كانوا يركلون سياراتنا بأيديهم وأرجلهم ويوجهون لنا شتائمهم ويبصقون علينا،كان هناك تعارض في الأوامر التي تأتي من رجال الهيئة وتلك التي تأتي من الشرطة وكأن هناك حكومتان"[ص٢٣٩].

"وفي الوقت الذي ذهب فيه رجال الشرطة جميعًا لأداء الصلاة جماعة في المسجد، بقي رجال الهيئة واقفين إلى جانب السيارات وهم يتقافزون بطريقة عصبية، وقد فتح أحدهم باب السيارة التي أركب بها ونظر إلى وجهي الذي لم يكن يرى منه سوى عيني، حيث كنت منتقبة بشكل جيد، فما كان منه إلا أن طلب مني أن أغطي عيني وأردف قائلا حتى إنهما غير جميلتين" [ص٢٤٠].

ويستمر توصيفهن للحدث بذات النَفَس الإيديولوجي الذي يصِم من عارض فكرة القيادة بالمتشددين حتى طال هذا الوصف مواقف الدولة نفسها، كقولهن:" فالمؤسسة الرسمية الدينية وعامة المتشددين من الناس ورموز الصحوة كانوا من المعارضين للفكرة، في حين وقف التيار الليبرالي ومجموعة المثقفين لدعم الحدث والإشادة به، أما على الصعيد الرسمي فقد تبنت الجهات الرسمية الخطاب السلفي المتشدد الذي يربط بين ما حدث وبين الفتن"[ص٧٩].

إلا أن الذي قامت به المؤلفتان يتجاوز رصد التجربة من وجهة نظر شخصية إيديولوجية إلى محاولة إلباسها لباسًا موضوعيًا واعتبارها مكسبًا نسائيًا سعوديًا يضاف لحصاد نضال المرأة السعودية، وكأن المرأة السعودية نالت حقوقها انتزاعًا وغِلابًا ولم تُمنحها بطريقة لم تحلم بها المرأة الغربية (من قبل ومن بعد)، فهل نالت المرأة السعودية أهم مكتسباتها الاجتماعية وهو حقها في التعلم والعمل بأجرٍ متساوٍ مع الرجل نتيجة لنضال السعوديات أم بقرار سياسي (رجالي)!!

أم هل حازت المرأة عضوية مجلس الشورى مؤخرًا وبنسبة لا تُمَاثَل على مستوى برلمانات العالم إلا بقرار سياسي (رجالي)!!

إن تكرار هذه الدعوى في الخطاب يدفعنا للتساؤل:أين هي مكاسب النضال النسائي السعودي؟!

والواقع أن تحليل الخطاب يكشف عن إسقاط لتاريخ وواقع الصراع القائم بين الرجل والمرأة في الغرب على مجتمعنا السعودي، يؤكد هذا مصطلحات النقد النسوي التي حَفَل بها الكتاب كمصطلح (السلطة الأبوية) و(المجتمع الذكوري) وغيرها.

ولا يخفى على قرّاء التاريخ الغربي عمومًا وتاريخ الحركات النسوية الغربية بوجه خاص أن التظاهرات الاحتجاجية الأولى لتلك الحركات صدرت عن العاملات الكادحات في المصانع لمدد زمنية تصل لسبع عشرة ساعة يوميًا في ظروف عمل خطرة، وبيئة صحية

مزرية، وبأجور متدنية طلبًا للتساوي في الأجور مع الرجال الذين كانوا يأخذون ضعف ما تأخذه المرأة على أداء العمل نفسه.

فهل خرجت نسوة السادس من نوفمبر لرفع الظلم عن المرأة السعودية لأسباب قريبة من هذا أو شبيهة به، أم لأجل المساواة في الجلوس خلف مقود سيارة (فاخرة) يملكنها بالأساس ومكنت لهن أوضاعهن المادية المريحة والمرفهة من تملكها!

إن دخول المرأة السعودية للتاريخ من مظاهرة المطالبة بقيادة السيارة دخولٌ للتاريخ من (أصغر) أبوابه وأكثرها هامشية مع الأسف.

وهذا ما تنبهت له المؤلفتان فحاولتا الخروج من مأزق الهامشية والضآلة بوصف المظاهرة بأنها " حركة رمزية لتغيير واقع المرأة السعودية" [ص٣٤].

لكنهن لم يلبثن أن سقطن من جديد في شَرَك التناقض حين ذكرن الدوافع التي حركتهن شخصيًا للقيادة قبل أن يُسبغن عليها رداء الموضوعية، كقول عائشة المانع حين شاهدت المجندات الأمريكيات في حرب الخليج آنذاك يقدن عرباتهن العسكرية:" لقد تركت رؤيتي للمجندات الأمريكيات وهن يقدن عرباتهن العسكرية بأنفسهن بكل حرية على ذلك الطريق وفوق تراب الأرض التي حرمت من قيادة سيارتي عليها أثرًا بليغًا في نفسي"[ص ١٩٧].

" نعم لقد قررت في ذلك اليوم أن أقود سيارتي وأن أتحدى نفسي قبل أن أتحدى واقعي وظروفي وتقاليد مجتمعي التي حرمتني من أبسط حقوق المواطنة...بحيث لن أرضَ بعد اليوم أن يصادر أيٌّ كان حريتي ولن أنتظر بعد اليوم أحدًا ليتصدق علي بتلك الحرية التي هي ملكي وجزء من شخصيتي وحقي في المواطنة"[ص ١٩٨-١٩٩].

" كنت قد وصلت إلى منطقة الظهران وفي لحظة وجدانية وانفعالية طلبت من السائق السيرلنكي الذي كان يقود سيارتي بأن يتوقف ويجلس في المقعد الخلفي ليفسح لي المكان للقيادة... ركبت سيارتي ووضعت حزام الأمان وانطلقت مسرعة باتجاه الرياض"[ص ١٩٩].

إنّه منطق الثورة والنزق ذاك الذي يبرر للمطالب بحقوق مختلفة أن يتجاوز النظام، ويكسر الحواجز، ويشيع الفوضى، استجابة لمشاعر التبخيس والإهانة حقيقيةً كانت أم مفتعلة.. منطقٌ ذاتيٌّ محض يعلو فيه صوت الفردانية فلا يأبه بالنتائج ولا يلتفت للمجتمع.

وخطاب الكاتبة الذي حضرت فيه (الأنا) وتحركت ببواعث وجدانية وقررت، وفعلت، ثم استدعت بعدها العقل ليشرعن طيشها، ويضفي عليه صبغة موضوعية، قريبٌ مما ذكرَته بقية المشاركات في الكتاب ممن سجلن تجاربهن في ذلك الوقت ودمغنها

بمطالب الجماعة ووظّفن لها الأدلة والمبررات العقلية والشرعية ومنحنها جوازًا وطنيًا.

يظهر هذا في خطاب المطالبة بقيادة المرأة للسيارة الذي رفعته المانع نيابة عن المتظاهرات لأمير منطقة الرياض ولم يَرِد فيه شيء من دوافعها أو دوافع صويحباتها التي صرحن بها في الكتاب، بل ذُكرت فيه المبررات الدافعة لهذه المطالبة والتي تلخصت في خمس نقاط، هي: الخلوة بالسائق الأجنبي، والأعباء المالية الإضافية التي تتحملها الأسر لأجل السائق، وحدوث تجاوزات أخلاقية نتيجة وجود السائق الأجنبي في البيوت، وحاجة المرأة للقيادة في الأزمات كالحروب، وإعطاء المرأة الثقة لتحمل المسؤولية في المشاركة في بناء الأمة.[ص٣٤-٣٥].

فهل هذه المبررات هي ما حرك المتظاهرات حقًا.. ؟

ما دونته أقلام الكاتبات في الكتاب يجيب صراحة بالعكس، أمّا ما سجلنه في خطابهن المرفوع للدولة فاستخدام براجماتي لمبادئ الشرع ومصلحة الوطن الذي لم تكترث به المتظاهرات، ولا بظروفه الحرجة آنذاك بل تعاملن مع أزمته بانتهازية ليست بأقل من انتهازية من نظمن المظاهرة واخترن شخصيات نسائية من أسر ذات ثقل تاريخي وصلات قوية بالعائلة المالكة ورجال الدولة، ليضمنَّ نجاتهنّ من النسيان، وهذا ماتحقق بالفعل فقد كانت تبعة التظاهر- على انتهازيته

في وقت كانت أنظار العالم تتجه فيه لهذه البقعة من العالم- أخف من تبعات مواقف سياسية حدثت في تلك الفترة الحرجة.

وهذا هو الفرق بين من تحركه وتصوغ مواقفه الإيديولوجيا، ومن تحركه وتصوغ مواقفه الموضوعية، ففي حين يغلب على الموضوعي التجرد والاتساق والإنصاف، يغلب على الإيديولوجي الانتقائية والاضطراب والتناقض، كانتقائية مؤلفتي السادس من نوفمبر المتمثلة في الاقتصار على نشر عدة أسطر من بداية الرسالة الجوابية التي أرسلها الشيخ محمد بن عثيمين-رحمه الله-ردًا على خطاب أرسلته بعض المشاركات في مظاهرة السادس من نوفمبر لفضيلته، واكتفائها بالقول أن الشيخ "سرد بعدها ١٢ نصيحة دينية لجميع السيدات المشاركات في المسيرة"[ص٩٤].

والغريب أنهما لم توردا رسالة المتظاهِرات للشيخ ابن عثيمين ولا النصائح التي وجهها الشيخ لهن، بينما أوردتا ردودًا طويلة تتمحور حول تصرف الإعلامي داود الشريان في محاضرة مفرغة للشيخ سلمان العودة عن التثبت في النقل، نشرها الشريان في صحيفة (المسلمون) بوصفها موقفًا من المنشورات المسيئة للمتظاهرات آنئذ، والمثير للدهشة أن تلك الردود الممتدة على مدى (ثنتي وخمسين صفحة من الكتاب) لا تتناول جوهر الموضوع بل تناقش موقف الشريان من الشيخ العودة، وعدم إشارة الشريان لكون الكلام المنشور للشيخ

في الصحيفة هو بالأصل محاضرة مفرغة سُجلت قبل سبعة أشهر من الحدث، كما ناقشت الردود المذكورة في الصحيفة تفاصيل كثيرة متناثرة ليست ذات علاقة بالمظاهرة!!!!

فهل ما جاء في كتاب صيغ بهذا الأسلوب وبدت فيه بوضوح منهجية تفكير المتظاهرات ودوافعهن يمثل المرأة السعودية بإطلاق كما حكمت المؤلفتان ؟!

لم يبقَ سوى القول أن ذكرى السادس من نوفمبر لا تعني إلا صاحباتها ومن حذون حذوهن أو شاركهن الفكر والرؤية والمنهج، ولا تعني أو تمثل المرأة السعودية (بـإطلاق)، والقول بخلاف هذا تحكمٌ وانتحالٌ وتزييفٌ للتاريخ والواقع، ولو أن نسوة السادس من نوفمبر اكتفينَ برصد تجربتهن لما خالفن الأعراف الكتابية، لكنهنّ جاوزنَ التجربة، وتطاولنَ على التاريخ، وصادرنَ صوت المرأة السعودية، ونسبنَ لها تاريخًا لا يُشرِّفها ولا يضيفُ إليها.

إنّهُ جسدي!

خصصت الروائية الجزائرية الشهيرة أحلام مستغانمي كتابها (نسيان) لتقديم النصائح لنساء خضن تجارب عشقية انتهت بهن ومن أحببن على مفترق طرق، وحشدت في الكتاب كل ما أمكنها ذكره من وسائل مقترحة للتشافي من فقد عشيق عالقٍ في الذاكرة.. وفي جمعها المستقصي يفاجأ القارئ بعدم انسجام الوسائل مما يشي باضطراب رؤية المؤلفة، ففي حين تقدم نصيحة بعنوان: (صلِّي ففي سجود قلبكِ نسيانه) والتي صدرتها بمقولة "من كان الله معه فما فقد أحدًا ومن كان الله عليه فما بقي له أحد"، تقترح وسيلة أخرى غامضة وصارخة الرمزية تحت عنوان: (أقصر طريق للنسيان) ألمحت فيها لـ(أم النصائح) والتي صدرتها بعبارة د.ج. ويلز: "إن الحب يهبط على المرأة في لحظة سكون مملوءة بالشك والإعجاب" ألمحت فيها لاكتفاء المرأة بذاتها داعيةً لاكتشافها على طريقة أرخميدس وملوّحة بكلمات نزار حول خوف الجسد العربي من رؤية نفسه عاريًا في المرآة لئلا يقع في اشتهائه!

مستغانمي التي ذكرت في رواياتها بأن الحب (احتياج / اجتياح) والتي تُعلي في الحب من شأن الجسدي على حساب الوجداني حتى إن إحدى بطلات رواياتها مارست الحب بل واقعت الفاحشة مع شخص لا تعرفه بل لا تعرف حتى اسمه، ترى أن هذه النصيحة "ستلغي الضرورة لكل ما جاء في الكتاب الذي وضعته للصابرات والعاقلات من النساء"، كما ذكرت أنها قدمت هذه النصيحة نظرا لواقعيتها وهروبًا من اتهام الأخريات لها بإسداء نصائح مثالية، وقلق رؤيتها التي تطرح ثنائية (المثالية/ الواقعية) بين الجانبين الروحي بالتعلق بالله والجسدي بالإشباع الذاتي للحاجات الغرائزية هو نموذج للتهجين الثقافي بين ثقافة إسلامية تحتفي بقيم التقوى والعفة والحياء وترفض هذا النوع من الإشباع، وبين ثقافة غربية ترفع شعار الحرية المطلقة والمغرِقة في إشباع حاجات الجسد دون أي ضابط أخلاقي.

والتخليط القيمي الذي مارسته مستغانمي ومازالت تمارسه بأشكال متعددة في كتاباتها ما هو إلا صورة شبيهة لصور أخرى من التهجين الثقافي الماثل في محاولة التأليف بين قيم متخالفة ومتناقضة حد التنافر.

وما نشهده حاليًا من عولمة القيم الغربية يتجاوز التهجين الثقافي إلى (التسوية الثقافية) والتي وصفها طه عبدالرحمن في كتابه (الحق

العربي في الاختلاف الفلسفي) بأنها:" تسليط نمط فكري واحد على جميع الثقافات المختلفة بقوة السلطان لا البرهان".

وما تدعيه المواثيق المُعولمة للثقافة الغربية من احترام الثقافات الأخرى والسعي للحفاظ على الخصوصيات الثقافية وفقًا للفكر الليبرالي المحترم للتعددية الثقافية، تنقضه محاولات فرض القيم الغربية بقوة الإلزام، مما يؤكد مقالة روجيه جارودي في كتابه (نداء جديد إلى الأحياء) حول كراهية الغرب للاختلاف الحضاري وعدم قدرته على تقبل هذا الاختلاف والسعي لإزالته بكل السبل.

والحملة التي أطلقتها منظمة العفو الدولية تحت شعار:(إنه جسدي، إنها حقوقي) والتي تدعو لتمكين الشابات والشباب من اتخاذ قراراتهم الخاصة بأجسادهم وحياتهم الجنسية ونادت فيها المنظمة عبر صفحات موقعها الالكتروني بتخليص النساء والفتيات من وصمة العار والتمييز المعارض لمبدأ المساواة والذي ينتهك حقوقهن الجنسية، هذه الحملة تندرج في نفس السياق العولمي الساعي لفرض رؤية للجسد تختلف عن رؤية الثقافات الأخرى له وعلى رأسها الثقافة الإسلامية، ورغم أن مفهوم امتلاك الجسد وحرية التصرف فيه يعود لعصر النهضة الأوروبية بحسب ما ذكره دافيد لو بروتون في كتابه: (انثروبولوجيا الجسد والحداثة) بقوله: "مثَّل الجسد مع انبثاق مفهوم الفردية في عصر النهضة ملكية"، رغم ذلك فإطلاق العنان

لرغبات الجسد وشهواته ذا جذور عميقة في الفكر الغربي، واستنادًا لتاريخ الأفكار فالتصور الغربي للجسد توزع بشكل رئيس بين اتجاهين مختلفين ومتناقضين فيما بينهما، ومنذ فلاسفة اليونان والعلاقة بين الجسد والروح قائمة على الثنائية ومترددة بين رؤيتين، إحداهما: تحتقر الجسد كما نُسب لسقراط وأفلاطون، والأخرى تُمجد الجسد كما كان الحال مع فلاسفة الأبيقورية والرواقية.. ولم يترك موقف أرسطو الذي انتقد الثنائية بين الروح والجسد باعتبارهما وجهين لشيء واحد ولا يمكن الفصل بينهما أثرًا كبيرًا في الفكرالغربي، وتداولت هاتان الرؤيتان التأثير في الفكر الأوروبي على تفاوت بينهما في سيطرة رؤية وإزاحة أخرى عبر مراحل وسياقات زمنية وثقافية مختلفة، فكانت السيادة في زمن الفلسفة المسيحية للرؤية التي احتقرت الجسد وحاجاته الدنيئة وامتد احتقارها له لاحتقار المرأة مكمن الخطيئة وباعثها، واستمر الأمر كذلك حتى عادت الرؤية الممجدة للجسد فيما بعد لتحتل مكانة مرموقة لدى فلاسفة العصور الحديثة وأثرت في التصور الغربي الحديث، ودالت السيطرة أخيرا لهذه الرؤية المتمركزة حول الجسد والداعية للإشباع بعيدًا عن كل قيد مع نيتشة، وأخيرًا مع فوكو الذي اعتبر الأسرة والزواج والمدرسة وآداب السلوك مؤسسات سلطوية تقيد الجسد وتحد من ميله الطبيعي للفوضوية والمتعة والإبداع ورأى في هذا انتصارًا للفكر على الجنس، وللثقافة على الطبيعة.

ومع بروز هذا التصور لدى الغربيين أصبح الجسد "عامل تفرد يُضاعف إشارات التميز ويباهي على طريقة من يروج لشيء" كما يقول دافيد لو بروتون والذي ربط بين بروز هذا التصور وبين تراجع تأثير الدين في صياغة تصورات الإنسان الغربي: " الإنسان الكوني بدأ يستمد التوجه النسبي كليًا لتأثيراته على العالم من معتقداته الشخصية، إن الطرق المظلمة للعناية الإلهية لم تعد هي التي تستطيع أن تقرر حياته الخاصة أو حياة مجتمعه فهو يعلم من الآن فصاعدًا أنه هو نفسه الذي يصنع قدره ويقرر الشكل والمعنى اللذين يمكن أن يأخذهما المجتمع الذي يعيش فيه إن الانعتاق من الشأن الديني يؤدي إلى وعي المسؤولية الشخصية".

وأدى هذا التصور للانقطاع بين الجسد وصاحبه، باعتبار الجسد مجرد ملكية لصاحبه ويختلف عنه،كما يقول ديكارت في التأملات :" سأعتبر نفسي أولا أن لدي وجها ويدين وذراعين، وكل هذه الآلة المؤلفة من عظم ولحم كما تبدو جثة أعطيها اسماالجسد".

كما أدى هذا التصور للانقطاع بين الشخص والآخرين، وبعبارة دافيد لوبروتون:"إن جسد الحداثة الجسد الذي نجم عن تراجع التقاليد الشعبية وقدوم الفردية الغربية يدل على الحدود بين شخص وآخر وعلى انغلاق الشخص على ذاته".

وباعتبار الجسد ملكية لم تجد المرأة الغربية حرجًا في إظهار مفاتن جسدها والتباهي بها انطلاقًا من العبارة النِّسوية الشهيرة: "ما دمتِ تملكينه فلماذا لا تباهين به!".

ونتيجة لهذا التصور أصبح تسليع الجسد واستغلال خدماته بالدعارة وما شابهها أمرًا غير مستنكر، بل شكلاً من أشكال التصرف الحُر بالملكية الفردية، وظهرت أشكال من الممارسات الجنسية العابرة (الكاجوال) والجنس المتعدد مع أكثر من شريك، وانفصل الجنس عن الحب وتحول لنشاط ترفيهي فارغ من المعنى ولا يختلف كثيرًا عن تناول وجبة أو مشروب بدوافع غرائزية بحتة لا تشترط الحضور العاطفي.

وبالمقابل فلم يعرف خطاب الوحي في الإسلام الثنائيات المتضادة التي يعاني منها الفكر الغربي بين الروح والجسد، والمثالية والواقعية، والفردية والجماعية، والمرأة والرجل، ففي التردد بين المثالية والواقعية حسم التوجيه النبوي الصراع العملي بينهما بقوله عليه الصلاة والسلام (سددوا وقاربوا)، ولم تكن حاجات الجسد مرذولة بحال بل كانت وسيلة وقربة إلى الله (وفي بضع أحدكم صدقة)، شريطة أن يجعلها المرء في مسارها الشرعي الصحيح ولا يُصبح عبدًا لشهواته الجامحة والمتفلتة من كل ضابط (قالوا: يارسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر).

فالتصور الإسلامي للجسد-أو الجسم بالاصطلاح القرآني الدقيق-منبثق عن الوحي الإلهي المعصوم والصادر عن عليم حكيم (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)، وحيٌّ محفوظ من التبديل والتحريف ومتسم بخصيصة الثبات فلا تزعزعه أهواء النفس البشرية ولا تبطله تصوراتها المتقلبة والقاصرة، وتصوغه مبادئ متضافرة أبرزها:

مبدأ الوسطية في تقدير مكانة الجسد،وإشباع حاجاته الفطرية فلا غلو ولا احتقار، ولا إنكار للواقعية الفطرية ولا سقوط في البهيمية الغرائزية، بل إشباع منضبط لمختلف حاجات الجسد التغذوية والجنسية، ودون انبتات بين الجوانب النفسية والجسدية،كما في قوله سبحانه: (وكلوا واشربوا ولاتسرفوا)، وقوله: (يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباسًا يواري سوءاتكم وريشًا ولباس التقوى ذلك خير)، وقوله: (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم)، وقوله: (هنَّ لباس لكم وأنتم لباس لهن).

ومبدأ المسؤولية المتمثل في مسؤولية الإنسان عن كل مايصدر عنه من أقوال وأفعال كما في قوله سبحانه: (كل امرئ بما كسب رهين)، وقوله: (ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا)، فهو مسؤولٌ عن حركات جوارحه وعن سلوكه التغذوي أمِن حلال أو حرام، وعن كل ما يضر بجسده أو

يؤدي لإتلافه، والسلوك الجنسي ليس سلوكًا عابرًا بل سلوك مسؤول يتم عبر علاقة محترمة ومسؤولة كما في قوله سبحانه: (وأخذن منكم ميثاقًا غليظًا).

ومبدأ الحكمة الماثل في عدم التسوية بين قدرات الرجل والمرأة الجسدية، فإباحة تعدد الأزواج للرجل دون المرأة- على سبيل المثال- تستند لحقائق طبيعية تتصل بالتكوين الجسدي للمرأة وتنعكس آثارها على صحة المرأة ذاتها كما تنعكس على المجتمع، فحرية تصرف المرأة بجسدها بناء على امتلاكها له وتصديقها للرسائل التطمينية التي تبثها الدعاية الغربية المضللة للجنس الآمن تصطدم بالهشاشة البيولوجية-الطبيعية-لجسد المرأة كما تقول كاري إل.لوكاس مدير السياسات ونائب الرئيس لمنتدى المرأة المستقلة وعضو الحزب الجمهوري في كتابها (خطايا تحرير المرأة): "يعكس الواقع أن الأمراض المنتقلة جنسيًا ليست حيادية تجاه النوعين فالنساء أكثر عرضة لالتقاط الأمراض المنتقلة جنسيًا من الرجال الذين يعاشرون النساء فقط.. فالمرأة أكثر عرضة لالتقاط فيروس(hiv)) بثماني مرات مقارنة بالرجل ،كما أنها أكثر عرضة بمعدل أربع مرات لالتقاط السيلان من لقاء جنسي واحد مقارنة بالرجل، والنساء أيضا أكثر عرضة للإصابة بتبعات مستدامة للأمراض المنتقلة جنسيًا، مثل العقم والسرطان، ومع ذلك فثلث النساء فقط على وعي بمدى هشاشة المرأة بيولوجيا

أمام الأمراض المنتقلة جنسيًا والتي توجد لها تبعات تفوق المخاطر الجسمانية إذ قد تكون مدمرة نفسيًا خاصة للشباب والفتيات ".

وهذه الحقائق الواقعية تشهد لتميز التصور الإسلامي للجسد وانسجامه مع العقل والفطرة اللذين يتردد صداهما من وقت لآخر في الغرب رغم ما تعرضت وتتعرض له الفِطر هناك من تشويه اجترحته مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة وعمّقته بسيطرتها الاجتماعية، فكما يقول دافيد لوبروتون: "إن مفهوم الفردية اتجاه مسيطر أكثر مما هو حقيقة جوهرية من حقائق مجتمعاتنا الغربية".

ومايحدث بالفعل أن هذا الاتجاه لم يعد يرضى بالسيطرة على المجتمعات الغربية وحسب بل امتدت أذرعته الإعلامية والسياسية والثقافية لمساحات أخرى من العالم في محاولة حثيثة لاستئصال الاختلاف الثقافي بين أمم الأرض، وفرض نموذج ثقافي واحد هوالنموذج الغربي بصيغته (الما بعد حداثية) تحديدا والتي أسست كما يرى عبد الوهاب المسيري في كتابه (اللغةوالمجاز) لنمط العلاقات المنفتحة تماماً-كانفتاح النص الما بعد حداثي-الذي انتهى "بإسقاط مفهوم الانحراف من علم النفس الغربي بحيث أصبح كل شيء تقريبًا مقبولاً، وأصبح من المستحيل الحديث عن إنسان سوي وآخر شاذ، بل ولا عن طبيعة بشرية تتسم بالثبات.. وهذا يشكل سقوطًا كاملاً في قضية الصيرورة!".

الاتجاه التوفيقي الحديث بين المدرسة الإصلاحية والنسوية الإسلامية

برز الاتجاه الساعي للتوفيق بين الإسلام والرؤية الغربية نتيجةً للاحتكاك الإسلامي بالغرب الحديث عبر الحملات التي شنتها الدول الاستعمارية على البلدان الإسلامية في مطلع القرن التاسع عشر.

وتُنسب التوفيقية الحديثة للمدرسة الإصلاحية التي نشأت في مصر آنذاك بقيادة الشيخ محمد عبده.

وقد اتسمت حركة الشيخ الإصلاحية للفكر الإسلامي بالشمولية فلم تقصر مجال اشتغالها على موضوعات بعينها بل غطّت موضوعات عديدة طبّقت عليها المنهج ذاته والقائم على قراءة النصوص الشرعية في ضوء المتغيرات المعاصرة، وتأويلها تأويلاً جديدًا يهدف للاقتراب بالإسلام من الضمير الحديث.

وعولجت قضايا المرأة ضمن الإطار التوفيقي الإصلاحي الشمولي السابق، ومن أشهر تلك القضايا تعدد الزوجات، وتعليم المرأة، والطلاق، والمساواة.

وتفاوتت معالجات المنهجية التوفيقية للأحكام المتعلقة بقضايا المرأة قربًا وبعدًا عن الخطوط العامة للفقه الإسلامي، فبينما تقترب القراءة الإصلاحية للمساواة والقوامة من تلك الخطوط، تبتعد عنها المعالجة التوفيقية لتعدد الزوجات-مثلاً-إذ نادى الشيخ بتحريم التعدد مراعاة للمصلحة، ودفعًا للمفسدة، وعملاً بحديث:(لا ضرر ولا ضرار).

وقد أثرت أراء الشيخ عمومًا في مجال القوانين كما أثرت في طروحات تلاميذه ومريديه كقاسم أمين في تناوله لقضية السفور والحجاب، ورغم أن الشيخ محمد عبده لم يكن علمانيًا- كما يقول الشيخ سفر الحوالي في كتابه العلمانية- إلا أن أفكاره مثّلت حلقة وصل بين العلمانية الأوروبية والعالم الإسلامي.

وبالعودة لأعمال الشيخ محمدعبده لانلحظ وجود قطيعة مع التراث أو (المجموع الفقهي) -بحسب تعبير فهمي جدعان-فقد بنى الشيخ آراءه على مقاصد الشريعة والمصلحة والقواعد الفقهية، كما استمد من تراث المذاهب الفقهية الإسلامية المختلفة ولم يقتصر على السُنيَّة منها فقط بل أضاف لها المذهب الجعفري.

ورغم أن المنجز الفكري للحركة الإصلاحية قد استعار لبناته الأولى من المجموع الفقهي فكان ذلك التراث منطلقًا ومجالاً للانتقاء والاجتهاد بمنهجية عمدت للتوفيق والتلفيق بين المذاهب

الإسلامية، واستلال الشذوذات والتأسيس عليها بعقلانية مخالفة لمنهج السلف وطرائق الأئمة، فقد حافظت التوفيقية الإصلاحية إلى حدٍ ما على ما يتعبرنه النِّسويات الإسلاميات المعاصرات فهماً تقليديًا لأفضلية الرجل على المرأة ممثلة بالقوامة والتي تعد تمييزًا صارخًا ضد المرأة، إضافة للموقف الإصلاحي من حرية المرأة، وهاتان القضيتان (المساواة، والحرية) تقفان على رأس المطالبات النسوية الإسلامية الحقوقية.

وحيث لم تحقق التوفيقية الإصلاحية تلك المطالبات لارتهانها للمجموع الفقهي بشكل أو بآخر فقد قامت التوفيقية النسوية التي برزت مع تيار النسوية الإسلامية على اختلاف أطيافه وآراء مفكراته بإجراء (قطيعة تامة) مع التراث الفقهي بأصوله وقواعده وشرائطه الاجتهادية بوصفه قراءة ذكورية أسست لاضطهاد المرأة، وقد آن الأوان لإعادة (قراءة/ تأويل) الإسلام من منظور أنثوي بحت، وفي ضوء المبادئ الغربية كمبدأ (المساواة المطلقة) بين الجنسين، ومبدأ (حرية المرأة) وفق المنظور الغربي، وكأن هذه المبادئ مطلقات لا تقبل الشك أو النقض!

كما استعاضت التوفيقية النسوية عن الأدوات المنهجية الإسلامية بالأدوات المنهجية الغربية و أدوات ما بعد الحداثة بوجه خاص.

أما المصادر التي تمثل الإسلام لدى عامة النسويات التوفيقيات فمختزلة في القرآن الكريم، إذ تستبعد عامتهن السنة النبوية، وقد تستحضر بعضهن السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي وتتعاطى معهما وفقًا للمنهجية التفكيكية النسوية الهادفة لإبراز تأثيرات السلطة الأبوية والتحيزات الذكورية تجاه المرأة.

وإذا كان خطر التوفيقية الإصلاحية وجاذبيتها يكمنان في عدم انبتاتها الظاهر عن المجموع الفقهي فتبدو وكأنها خلاف دائر في إطار إسلامي فروعي.

فخطر التوفيقية النسوية وجاذبيتها يكمنان في عدم مصادمتها للوجدان الإسلامي الرافض للعلمانية بدعوى انطلاق هذه التوفيقية من الإسلام وبالإسلام، واستعمالها للمصطلحات الإسلامية مع تفريغها من محتواها، أي قطع العلاقة بين الدال والمدلول كما في استخدامها لمصطلح الاجتهاد مجردًا عن شرائطه وضوابطه المعروفة.

كما يكمن خطر النسوية التوفيقية وجاذبيتها كذلك فيما يمكن تسميته بالقابلية للاستلاب النِسوي لدى المخاطبات، وبخاصة لدى من عانين من المظالم الاجتماعية أو رصدنها وأنكرنها فكريًا ووجدانيًا، إضافة للتحيز الجنسي، أي تحيز المرأة لخطاب المرأة والذي قد يكون تحيزًا عاطفيًا أكثر منه معرفيًا.

فالمرأة في التوفيقية النسوية تتحدث باسم المرأة وتطالب بحقوقها باسم (الإسلام) وهي شريكتها التي اقتسمت معها المظالم الاجتماعية وذاقتا سويا مرارة الاضطهاد الذكوري، الأمر الذي يمنح مفكرات التوفيقية النسوية وسامًا تقديريًا لنضال يبدو في ظاهره مُتسقًا مع الهوية بل دائرًا في فلكها وإن كانت الحقيقة بخلاف ذلك.

ويبقى السؤال هل سيصادف خطاب التوفيقية النسوية تفاعلاً كالذي لقيته التوفيقية الإصلاحية فيحظى مثلاً بمن يشاركه التنظير أو التطبيق أو حتى الاستلهام، أم أنه سيظل خطابًا نخبويًا متعاليًا؟

الواقع أن النخب المفكرة وإن كانت تقوم بعملية إنتاج الأفكار وتقف عند المستوى التنظيري، فليست منقطعة تمامًا عن التواصل مع من يقف على الطرف المقابل فيتلقى ويستهلك هذه الأفكار أو يروجها عبر وسائط ثقافية واجتماعية وإعلامية عديدة يتم من خلالها تحويل الأفكار إلى مشروعات عمل يتصل فيها منجز المفكرة بجهد الناشطة، مع توظيف تلك الوسائط في تبسيط الفكرة وتذليلها عبر المقالة الصحفية، والشعارات اللامعة، والمشهد المعبر.

ومع نشاط الفكر النسوي الغربي على المستوى التنفيذي عالميًا، فآثار الفكر النسوي الإسلامي الذي يتفق مع النسوية العلمانية (مبدأً، ومآلاً)واحتفت به اليونسكو فعقدت له مؤتمرًا بباريس عام ٢٠٠٦م - هذه الآثار-ستتجاوز التخوم، وقد تجاوزتها بالفعل استنادًا لما

ذكرته الدكتورة نورة السعد في إحدى تغريداتها حول الدعوة النسوية لتفسير القرآن الكريم في أحد محافل جدة والتي سجلت وصول أولى وأخطر موجات هذا الفكر لعقر دارنا.

ومع تعدد مصادر التلقي في ظلال الانفتاح الحادث، فلاينبغي التعويل على المناعة الفكرية المتشكلة بفعل الخطاب الصحوي السابق والذي مثّل سدًا منيعًا أمام التغريب طيلة العقود الأخيرة الماضية، ولا بد من مواكبة المستجدات ومواجهة هذا الفكر بمثل ما ووجهت به التوفيقية الإصلاحية استعراضًا وفحصًا وتمحيصًا ونقدًا، إذ لا شك في أن خطر التوفيقية النسوية يفوق خطر الإصلاحية بمراحل إذ هي في حقيقتها عدوانٌ على الثوابت وتبديلٌ للدين.

المُنقَّبة.. آخَـــرًا!

"إن نضال المرأة لم يكن قط إلا نضالاً رمزيًا.
لم تفُز إلا بما أراد الرجل التنازل عنه.
لم تأخذ شيئًا أبدا بل تسلّمت ما أُعطي إليها".
سيمون دي بوفوار

وُجِد مفهوم (الآخر) في ثقافات قديمة ومعاصرة، لكنه لم يتحول إلى مصطلح إلا في الفكر الأوروبي الحديث. وقد ورد مصطلح (الآخر) بمعان متعددة لدى عدد من المفكرين في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية كجان بول سارتر وميشيل فوكو وإيمانويل ليفانس وجاك دريدا وجاك لاكان، واستخدم المصطلح في الدراسات النفسية والأنثروبولوجية والاجتماعية والنقدية فجرى توظيفه في النقد النسوي والنقد ما بعد الاستعماري. وأدت إسهامات إدوارد سعيد النقدية للاستشراق إلى تطور المفهوم حيث استعمل سعيد الآخر أداة للتحليل السياسي والثقافي والسوسيو ثقافي، متناولاً صورة الشرق في المتخيل الغربي وموضحًا كيف تمت شرقنة الشرق في الأدبيات الاستشراقية، وكيف أدى ذلك إلى جعل الشرق آخرًا بالنسبة إلى الغرب، وكيف رصد الغرب السمات التي يختلف فيها الشرق عن الغرب بوصفها سمات (دونية) و(غير آدمية).

وتتحدد دلالات الآخر -بحسب ما ذكره سعد البازعي في كتابه (الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف)- ضمن سياقين: سياق معرفي يُعتبر فيه الآخر مفهومًا تكوينيًا أساسًا للهوية، إذ تُحدد الذات هويتها استنادًا إلى آخر، وسياق قيمي آخلاقي يكتسب خلاله الآخر موقعًا في سلم تراتُبي يكون من خلاله مقبولاً أو مرفوضًا، سيئًا أو طيبًا، وهذين السياقين غالبًا ما يجتمعان فيكون تحديد الهوية جزءًا من موقف قيمي أو أخلاقي.

أما توظيف مفهوم الآخر نقديًا في النقد النسوي فقد تم على يد الفيلسوفة الوجودية سيمون دي بوفوار التي دشنت الموجة الثانية للنسوية الغربية بكتابها الصادر بالفرنسية والمترجم تحت عنوان (الجنس الآخر)، أو (الجنس الثاني) والذي تناولت فيه المؤلفة المرأة بوصفها آخرًا بالنسبة إلى الرجل، واستفتحت المؤلفة الفصل الأول من الكتاب بالتساؤل حول ماهية المرأة.

وترى الدارِسات لفكر بوفوار أن الكتاب إنما هو طريقة جديدة في كتابة (الأنا) من وجهة نظر أنثوية تتحول معها المرأة من موضوع للآخرين إلى موضوع لذاتها. فما أثارته بوفوار في الكتاب تناول بعمق آخرية المرأة، محاولاً الإجابة على سؤال: ما الذي جعل الرجل لا يرى في المرأة سوى وجهًا للآخر؟ أو الآخر المطلق؟

وتُميز بوفوار بحسب ما ذكرته سلمى الحاج في بحثها المعنون بـــ(التأسيس لهوية أنثوية خارج البراديغم الذكوري عند سيمون دي بوفوار) بين الآخر والآخر المطلق، استنادًا إلى جدلية (السيد والعبد) لدى هيجل، والفرق بين الآخر والآخر المطلق لدى بوفوار أن الأخير لا يمكنه أبدًا بلوغ مستوى التماثل بينما يمكن للأول الوصول للتماثل، فالعبد مثلاً في الجدل الهيجلي يوجد في حالة اضطهاد وهيمنة من قبل السيد، لكن الأمر هنا يتعلق باختلاف تراتبي وليس بغيرية عميقة حيث يمكن للعبد أن يتمرد ضد السيد ويَفتَكّ من سُلطته بواسطة الصراع والعمل، ومن خلالهما يمكن للعبد أن ينتزع الاعتراف من السيد ويتم تبادل مواقع الحرية بينهما، بخلاف المرأة التي يبدو وضعها -بنظر بوفوار- أكثر تدهورًا من وضع العبد لوجودها أصلاً خارج أية علاقة وأي تماثل.

وسبب ذلك -برأيها- أن المرأة لم تجترئ تاريخيًا على دخول صراع مع الرجل، ولم يكن بينها وبينه سوى علاقة خضوع، وبتكريس عبوديتها له وعدم دخولها في أي نوع من أنواع المماثلة اعتُبرت المرأة آخرية مطلقة.

إن آخرية المرأة نسبة للرجل تشكلت داخل دائرة الجنس (ذكر/ أنثى) وهي قائمة على أساس الصراع بوصفه فكرة محورية في الفكر الغربي، وعلى أساس إنسانوي وجودي عَرَّفت فيه بوفوار

الإنسان"بأنه كائنٌ غير مُعطَى، وأنه يصنع نفسه بنفسه ويقرر ما هو عليه".

أما آخرية المنقبة التي نطرحها هنا على ضوء مفهوم الآخر كما صاغه إدوارد سعيد، وتنويعًا على المفهوم المطروح من قبل بوفوار فلا نطرحها إيمانًا بتلك الأسس الإنسانوية ولوازمها، بل نطرحها أنموذجًا لمن يفكرون داخل النموذج الثقافي الغربي باعتباره الضامن الوحيد للحرية والتعددية والمساواة، ومن هنا يمكننا القول أن آخرية المنقبة تشكلت داخل عدة أطر أبرزها إطار (المختلف ثقافيًا) وهو الإطار الذي يُنظر من خلاله للمنقبة في الغرب، كما تشكلت آخرية المنقبة داخل (الوعي النِّسوي المستغرب)، و(الوعي الذكوري المستغرب) في البلاد العربية التي نشأت فيها حركات تحرير المرأة تحت غطاء سياسي بعد الصدمة الحضارية بالغرب الاستعماري وفَرْض العلمانية ونزع الحجاب بالقوة كما حدث في تونس.

والمفارقة أن يُنظر للمنقبة في هذه البلاد -ذات الثقافة العربية الإسلامية- بوصفها آخرًا ليس له مطلقًا أن يبلغ مستوى التماثل إلا إذا تخلت المنتقبة عن نقابها فقط ودون حاجة لخوض أي صراع من أي نوع، فنزع الحجاب بالأصل تمّ بواسطة الرجل، إن بطريقة مباشرة كما فعل أبو رقيبة في تونس أو بطريقة غير مباشرة كما فعلت هدى شعرواي تحت رعاية سعد زغلول في مصر، وتنتقل المنتقبة في

حال عدم استجابتها للإكراهات العلمانية بنزع النقاب من آخرية تجعل التماثل في حدود الإمكان إلى آخرية (مطلقة) تُخرج المنقبة من نطاق الإنسانية برمتها، مما يجعلنا نتساءل: هل يمكن للمنتقبة التي جمعت بين محددين أحدهما كونها امرأة والآخر كونها منتقبة وُصفت دومًا بكونها منقبة لا منتقبة أي مفعول به للغير، هل يمكن أن تتحدد بوصفها (أنا) فاعلة، أو هل لها أن تمتلك الفعل، أي أن تنتقب مختارة بوصفها ذاتًا فاعلة؟

الطرح العلماني الليبرالي يستبعد تمامًا هذه الفكرة فالمنقبات مجرد موضوعات للغير، فهن منقبات لأجل الغير، ومحميات جنسية للغير، وأدوات للمناورة السياسية على الأرض، المنقبة مغررٌ بها أبدًا ومستلبٌ وعيها أو مزيفٌ أبدًا.

إننا يمكن أن نتفهم الرؤية الغربية للحجاب والنقاب بصفة أخص في إطار الاختلاف الثقافي مستحضرين جهد ادوارد سعيد حول الآخر المختلف ثقافيًا عن الغرب، ووفقًا للمركزية الغربية التي تصطفي نموذجها وتعمل على جعله كونيًا.

لكن ما يصعب تفهمه هو أن تصبح المنقبة آخرًا في مجتمعات إسلامية لا تفرض الدولة فيها الحجاب، وأن يجري استعداء السلطة عليها والتحريض على تصفيتها والقضاء على وجودها في المجتمع لا بسيف السياسة الشرعية بل بسيف السياسة المدنية، حيث لا يمكن أن

يستوعب الفضاء العلماني المنقبة كما لا يمكن أن يكون نقاب المتقبة خيارًا شخصيًا حُرًا، ذلك أن نقابها مكمنٌ من مكامن العنف بحسب النِّسوية التونسية رجاء بن سلامة، والتي ترى أن النقاب "إذا لم يقصد منه التحيل وإخفاء الهوية فإنه نوع من القتل أو الانتحار الاجتماعيين، ولا يقل خطورة عن القتل أو الانتحار الواقعيين، ويستوجب التدخل لإنقاذ القتيل، لأن جسد الإنسان ليس ملكاً له وحده، ولأن الحياة والحق في الحياة من جهة، ومنع الألم من جهة أخرى من المقاصد الأساسية لسياسة المدنيَّة وللسياسي".

ووفقًا لهذا النمط الاستعلائي الإقصائي يتم استبعاد المنقبة داخل حدود الجغرافيا الإسلامية وخارجها، ولا يعني هذا استبقاء المحجبة فالمحجبة توصف بكونها كائنًا مشطوبًا جسديًا واجتماعيًا وسياسيًا، ووجودها يهدد الحق بعدم التحجب، والحق في نزع الحجاب حتى وإن لم تدعُ غيرها للحجاب، إذ قد يتحول الحجاب بفعلها إلى فريضة لا تفرضها الدولة بل يفرضها المجتمع!

والموقف من المنقبة يدخل ضمن الموقف من الحجاب غير أن النقاب يُواجَه بدرجة أكبر من العنصرية الإقصائية.

وفي هذا تقول الكاتبة نفسها في سياق الهجوم على الحجاب: "أما المنتقبات المتشحات بالعباءات السوداء فإن وضعيتهن أصبحت وجهًا من وجوه اللامعقول يسري في حياتنا اليومية. فلا وجه لهن يميزهن

بين الناس، بل لا وجه لهن يجعلهن من الناس. لقد قيل إن كلمة إنسان مشتقة في العربية من الأنس، وهو في أحد أهم معانيه الظهور، ولذلك تُقابل العربية بين الإنس والجن، على اعتبار أن الإنس سموا (إنسًا) لأنهم يظهرون، والجن سموا جنًّا من الجنون وهو الخفاء. فأي منزلة باعثة على الجنون لنساء يكن إنسيات في بيوتهن، ويتحولن إلى أشباح نهارية سوداء، جنيّات ممحوة في الفضاءات العامة؟"

ويرى الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني الرؤية نفسها ويأتي كلامه نسجًا على نسج ونصًا على نص إن لم يكن نسخًا لمضمون النص فيقول: "حين تغطي امرأة وجهها ماذا يتبقى منها؟ ألا تتحول إلى مارد أسود بلا ملامح؟. الإنسان مشتقٌ من الأنس أي من ألفة الوجه وائتلاف الملامح بين الناظرين إلى بعضهم البعض...لذلك فمن تنتقب تتنكر عمدًا ومن ثم تخرج من دائرة الهوية المؤنسنة إلى دائرة الآخرية المتوحشة".

هكذا بكل يسر وسهولة ودون أدنى تأنيب من الضمير الإنساني للفيلسوف يُجرد المسكيني المنقبة من إنسانيتها ويحيلها (وحشًا) كما أحالتها الكاتبة النِّسوية السابقة (جِنًّا)!

ويتساءل المسكيني:" ما الذي يدفع المعروف إلى التنكر؟ و(الهو) إلى أن يصبح (آخرًا)؟".

يرى المسكيني "أن النقاب والحجاب وكل أجهزة الإخفاء التقليدية لاعلاقة لها بالجماليات ولا الدين ولا السياسة بحصْر المعنى. إنها ترتبط بتصور معين للهوية ومن ثم بتصور معين للحقيقة بعامة"، كما أن النزوع للتنقب ليس مجرد سلوك ديني مأمور به أو مندوب إليه بل يُخفي وراءه خوفًا من الحقيقة ورغبة بحمايتها، إضافة إلى أن "ثمة خوف ما يصاحب كل ما هو مخفي أو ينبغي إخفاؤه. وذلك يعني أن المخفي يحمل عُريًا أو عارًا أو رعبًا ما علينا حماية أنفسنا منه أو على الأقل التصرف وكأنه غير حقيقي أو غير موجود".

يواصل المسكيني تساؤلاته حول الأسباب الوجودية الدافعة لاحتجاب المرأة وانتقابها اللذين يعنيان برأيه الإحالة المباشرة على الجنس وخوف المنقبة على لحمها من النهش والافتراس، أو أنها تفترض لنفسها القداسة وتتعالى على البشر متشبعة بالعجب بالنفس ومتشبهة بالذات الإلهية، وهذا التشبه يصادف رغبة خفية من الطرف المقابل بهتك الحجاب، فبرأي المسكيني:"يبدو أن التنقب يُخفي نحوًا معقدًا من التشبه بالله أو رغبة كظيمة أو خجولة بالتأله أو التربّب على عادة الإله التوحيدي، نعني الميل إلى الاختفاء عن النظر البشري والطمع في اعتلاء منصب القداسة والحال أنها محرمة على الآدميين. هل يكون النقاب هو آخر تقنيات التألُّه التي بقيت متاحة في ثقافتنا العميقة؟ هل تصبو المنقبة في سرها إلى أن تصبح قديسة

تقف بين عالمين، أحدهما مرئي والآخر غير مرئي، خوفًا من شراهة الناظرين، وفي ثقافة تعتبر رؤية الله هي (أكبر متع) يوم القيامة؟ كل من تتنقب تمنع النظر البشري من الوصول إليها وتتحول إلى كائن يُطلب فلا تدركه الأبصار".

هكذا يفلسف المسكيني النقاب ويسطو على عقل المنقبة ليحلل رؤيتها للوجود، ورؤيتها لذاتها، وموقفها من الحقيقة، وإرادتها ارتداء النقاب تارة تحليلاً انطولوجيًا وتارة تحليلاً نفسانيًا إيروسيًا وتارة تحليلاً أخلاقيًا وهو في جميع تاراته محض مكرر لمقولات سابقيه كروزين لامبان وغيرها، فما قدمه لنا المسكيني ليس تحليلاً بديعًا مبتكرًا من وجهة نظر أستاذ الفلسفة الضائق بانتشار النقاب في جامعته وحرمانه من "المساحة الوَجهيَّة الرائعة" للطالبة الأنثى، والحال أن "المشاركة الوجهية-برأيه- هي شرط الإمكان الأخلاقي الحاسم للانتماء إلى دائرة الإنسانية". الأمر الذي دفعه للتساؤل: "ما الذي يدفع شابات في عنفوان الشباب إلى التخلي الطوعي عن هذه المساحة الوجهية الرائعة، وتعويضها بحيز عازل من القماش الآدمي المزيف؟".

ونتساءل من جهتنا: تُرى ماذا بقي للمنتقبة أو ماذا بقي منها وكل أشكال العنف المعنوي تمارس عليها وكل صنوف الإسقاطات النفسية والرمزية تنهال عليها؟

إن التأويلات الدينية التي تنبني على النص الشرعي وتخبرنا بشرعية النقاب ودورانه في دائرة الراجح والمرجوح لا تتردد وحدها في الفضاء الثقافي المفتوح، بل تتردد بمقابلها التأويلات العلمانية والليبرالية عن دلالات الحجاب غير البريئة، ومشابهة المنقبات للجان، وإلغاء حضورهن الجسدي والمعنوي، وشحن النقاب بالإيحاءات الجنسية وغيرها..مقولات يكرر فيها العلمانيون بعضهم بعضًا وتتضايف مقولاتهم تحت عناوين واحدة انطلاقًا من نفس المنطلقات الإنسانوية ووصـولاً لذات النتيجة..فما الذي حمل العلمانيين بمختلف مشاربهم النقدية على التواصي علنًا في مؤلفاتهم ومقالاتهم على نقل الجهد التأويلي للحجاب والنقاب بخاصة من دائرة (الحلال والحرام) كما يسمونها إلى دائرة (الظواهر الإنسانية)؟

أهو عدم انهزام المنتقبة أمام مقولاتهم الإقصائية ودعواتهم المتطرفة لتنقية الفضاء العام من ظِلالها، أو عدم انصياعها لرؤيتهم بالأصح؟

يبدو أن السبب في إخراج الجدل العلماني حول الحجاب للحجاب والنقاب كليهما من دائرة (الديني) إلى الدائرة الإنسانية هو كونها الطريقة الأنسب لزعزعة الفكرة الدينية وتجريد المنقبة من خياراتها الإيمانية، والحجر عليها وإلقائها في السجون المظلمة الواقعة خلف خطوط الحرية، هذه الحرية التي لا تستأهلها ولا تستحقها المنقبات

ولا يملكن فيها أجسادهن ولا الحق بالاختيار، بينما يستحقها الشواذ جنسيًا والسحاقيات، والعراة والمتاجرات بأجسادهن، والمتمسكات بما يسمى بـ(الحق بالاختيار) أي الحق بقتل الأجنة الغير مرغوب بها إجهاضًا، بل تسع الحرية الحق بالردة عن الإسلام وحماية هذا الحق وإنكار مصادرته على النحو الذي ذكرته إحدى العلمانيات التونسيات في كتابها عن الردة في الإسلام.

إن سبب ارتداء المنقبة للنقاب في بلاد تُعلي من شأن الحريات غالبًا سببٌ إيماني، ينبع عن قناعة المنتقبة شخصيًا بخيارها الإيماني باعتبار مسؤوليتها الذاتية أمام الله تبارك وتعالى، وكم من منتقبة في الغرب أو في العالم الإسلامي تحتفظ بنقابها وإن لم تك ذات ولي، فما الذي يحملها على ذلك ولأي رجل تحتفظ بودائعها المخفية؟ أليس الإيماني وحده ما يحملها على هذا رغم تعدد الخيارات وغياب الضامن للتطبيق؟ أم أن الإيماني ظاهري وسطحي وزائف ولا يفي بالجواب لدى الرافضين للنقاب، بينما تبقى الأسباب الحقيقية والدلالات الغائبة والمعاني العميقة المتكلفة للحجاب والنقاب موجودة حصرًا لدى الفيلسوف والسيمولوجي والناقدة النِّسوية!

أيَّة مصادرة عقلية هذه التي تذكرنا بقول سقراط: (تكلَّم حتى أراك!) فإذا كان الكلام المعبر عن الحضور العقلي للإنسان محددًا رئيسًا لرؤيته في نظر الفيلسوف الإغريقي، فالمنقبة بنظر بعض

متفلسفة العالم الإسلامي لا يكفيها الكلام مُعبرًا عن حضورها العقلي ولا قيمة له وإن كانت في قاعة الجامعة وإن حملت أعلى الدرجات العلمية، بل لابد لها من خلع النقاب لتُرى وتُسمع ويُعترف بوجودها أولاً وعقلها ثانيًا وكأن الحكمة السقراطية تحولت لديهم إلى: (انزعي نقابك حتى أراكِ!) أراكِ وجهًا وعقلاً والثاني مرتبطٌ ضرورة بالأول، بل لا وجود له بغير وجود الأول!

إن كل ما يجري إسقاطه من تأويلات ذاتية على المنتقبات لا يعني أنهن غائبات ولا مغيبّات وإنما هو إرادة تغييبٍ قسري، وعدوانٌ على إنسانية المنتقبة وذاتها الأنثوية، ومصادرة حقها في الرؤية والاختيار، وفي عيش حياتها وفقًا لما تؤمن به وتدين الله به، لا وفقًا للتأويلات العلمانية الليبرالية واستبدادها وتحكمها.

نقد خطاب المرأة في مقاربات الإسلاميين

طالما كان النقد المتصل بالمرأة والصادر عن الإسلاميين موجهًا للممارسات الاجتماعية المجحفة بحق المرأة، كما وجه الإسلاميون نقدهم للخطابات الناقدة للخطاب الإسلامي، سواء أتضمنت نقدًا صادرًا من خارج دائرة الإسلامية كأطروحات التيار العلماني أو الليبرالي، أو نقدًا صادرًا من داخل دائرة الخلاف الإسلامي كالنقد الموجه من قبل المدرسة التوفيقية، أو العصرانية الداعية لتصحيح أوضاع المرأة تحت المظلة الكبرى للإسلام، ومن منظور تجديدي تأويلي في غالبه، ولم يُلحظ ظهور مقاربات نقدية ذاتية تتناول الخطاب الشرعي بالفحص والتحليل فقهيًا كان أم وعظيًا.

ومع الحراك الفكري الملحوظ في مشهدنا السعودي اصطبغ النقد الموجه للخطاب الشرعي بادئ الأمر بصبغة تنويرية تتعالى غالبًا على استيعاب المتغيرات الإيجابية في خطاب المرأة وغيرها، وتبتعد عن المقاربة النظرية الجادة، وتتكئ في معظم الأحيان على نظرة مسبقة تستبقيها، وتفضل الجمود عليها بوصفها علامة فارقة دالة على تميز واختلاف خطاب التيار التنويري عن الخطاب السلفي المحافظ.

وفي العامين الأخيرين شهدت الساحة الإسلامية ظهور أصوات ناقدة لخطاب المرأة من داخل التيار السلفي نفسه، تمثلت في نموذجين:

الأول: يغلب عليه الحياد وتتفاوت فيه درجة النقد، وتمثل هذا النموذج في كتاب الدكتور عبد الله السفياني (حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي) وكتابه (الخطاب الوعظي دراسة استطلاعية) وكلا الكتابين لم يمحّضا لنقد الخطاب الموجه للمرأة، بل تناولاه ضمنًا أي داخل الموضوعات الكبرى للكتابين.

أما النموذج الآخر: فيميل للاتهام، وتمثل هذا النموذج في كتاب (ثقافة التحريم : قراءة في فتاوى وآراء التحريم) لعبد الله العتيق، والكتاب لم يمحّض بالمثل لنقد الخطاب الموجه للمرأة، بل تناول فتاوى المرأة بوصفها نموذجًا من نماذج ثقافة التحريم أو مُخرجًا من مخرجاتها.

وفي السطور القادمة محاولة للوقوف على المقاربتين عرضًا وتحليلاً ونقدًا:

(حجاب الرؤية) والمقاربة الحذرة:

صَدَّر السفياني حديثه عن المرأة في الصفحات الخمس من كتابه، والمدرجة تحت عنوان: (المرأة بين الفتوى والعادة) صَدَّرها بالإشارة لحساسية موضوع المرأة، وبيّن سبب تلك الحساسية المجتمعية والتي تفرض على من يحاول مقاربة قضايا المرأة نوعًا من الاحتراس لما قد

"يجره الحديث عن المرأة من محاذير شرعية واجتماعية"، ويعود ذلك برأي السفياني " إلى دخول المرأة ضمن قيم من أشد القيم اعتناء عند العرب والمسلمين، هي العرض والشرف والغيرة".

ولعل أبرز ما ذكره السفياني في تلك الصفحات هو تأثير العادات والنظرة الاجتماعية للمرأة في خطاب الفقيه، مستشهدًا بمقتطفات من أقوال القرطبي والغزالي رحمهما الله، ومبيّنًا في الوقت نفسه أمرين:

- استناد تلك المقولات أو انبثاقها عن صورة نمطية للمرأة تشكلت عبر الزمن نتيجة عملية تراكمية في الذاكرة الجمعية.
- عدم تأثير تلك الصورة في حركة الفقيه الفكرية أو اجتهاده بصورة مباشرة، يتضح هذا في تعليق السفياني على كلام ذكره الغزالي في المرأة بقوله: "ورغم هذا الموقف الحاد من الغزالي إلا أنه لم يُسقط العدل في التعامل مع المرأة".

وختم السفياني حديثه في هذا الموضوع بأن الشواهد القليلة التي ساقها والتي تمثل أنساقا مضمرة تكرست عبر الزمن " دليلٌ على أن العادة تعمل في الخفاء وتؤثر في الخطاب الفقهي".

(الخطاب الوعظي) والمكاشفة الصريحة:

في كتابه الصادر حديثًا تحت عنوان: (الخطاب الوعظي: مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه -دراسة استطلاعية)

أفرد السفياني كذلك مساحة للحديث عن (المرأة في سياق الوعظ) استغرقت تسع صفحات من الكتاب.

وبخلاف المقاربة الحذرة للمرأة في الخطاب الفقهي ذكر السفياني صراحة في كتابه الحديث الصدور والأضخم حجماً من سابقه: أن "الخطاب الشرعي الموجه للمرأة بصفة عامة بحاجة إلى مراجعة شرعية جادة قائمة على العلم والتحليل، تكشف عما علق به من شوائب اختلط فيها الشرعي بالقبلي وبالعادات بأنواعها، سواء عادات قائمة على التشدد والاحتياط، أو عادات قائمة على التساهل والانفتاح".

يعود التأكيد على أهمية الاهتمام بالخطاب الوعظي المتصل بالمرأة في نظر السفياني لتأثر المرأة بالوعظ بصفة خاصة، ومرد ذلك هو قيام الرسالة الوعظية على الوجدانيات والعاطفة، وسرعة استقبال المرأة لتلك الرسالة نظرًا لتفوق المرأة في النواحي العاطفية والوجدانية.

كشف السفياني في الصفحات المهتمة بالمرأة في سياق الوعظ المواضع السلبية في الخطاب الوعظي المتصل بالمرأة ومنها:

- سوء توظيف مفهوم (المرأة الفتنة) في الخطاب الوعظي بما يظهر المرأة في صورة " المتهم والمدان"، إضافة لوصف المرأة بالمكر والخديعة وتدعيم هذه الأوصاف "بالرافد القبلي وليس

الشرعي، وهذا وغيره يشعر المرأة بالدونية خاصة مع كثرة الترداد والتكرار".

- طرد مفهوم النقصان الوارد في الحديث الشريف وإطلاقه في شتى المجالات رغم، " أن النقص الوارد فسرته السُنّة بما يحِد من تمادي الأهواء والانفعالات في تهويله والمبالغة فيه".
- توظيف مفهوم القوامة في استثارة غيرة الرجل وتحريضه ضد أهله.
- استخدام صور مجازية تكرس السلبية والنفعية تجاه المرأة.
- المبالغة في الخطاب التحذيري للمرأة، ومنها.
- التشكيك في الطرح المتعلق بالمرأة، والانحياز بالتالي ضد قضاياها.
- المبالغة في الموقف من المرأة الواقعة في مخالفات شرعية إلى حد الاستطالة على عرضها.
- التضييق على المرأة في مسائل خلافية وتصوير المرأة الآخذة بالقول الآخر بأوصاف غير لائقة.
- استجلاب النكتة بما تتضمنه من الاستهزاء والانتقاص اللذين يحطاّن من شأن المرأة.

ولعل اللفتة الأهم في مقاربة السفياني والتي يتجلى فيها أثر تخصصه النقدي في تحليل الخطاب هي الإشارة لدور (الصور المجازية السلبية) في التعامل مع المرأة، فالإشكالية بنظره: " أن المجازات التي تستخدم في التعامل مع المرأة مع كثرة التداول والانتقال والتكرار والعدوى الثقافية تتحول إلى قوة وسلطة لها هيمنتها، وتعمل تلقائيًا على برمجة المجتمع، وهذا ديدن المجازات الجمعية وخطورتها".

(ثقافة التحريم) والمماسة اللاَّهبة:

القارئ لكتاب عبد الله العتيق (ثقافة التحريم) يلحظ تشابهًا إن لم يكن توافقًا في الفكرة القائلة بوجود عوامل أخرى تؤثر في الخطاب الفقهي، فما ذكره السفياني في (حجاب الرؤية) من الحجب المؤثرة في ذلك الخطاب وتأثيرها في صياغة موقفه من قضايا المرأة نجده عند العتيق في الصفحات المخصصة للمرأة في كتابه والمدرجة تحت عنوان: (تحريم بعض قضايا النساء)، مع توسع وتفصيل استغرق سبعًا وعشرين صفحة من الكتاب، خصصها العتيق لتتبع الفتاوى والآراء المنسوبة إلى ما أطلق عليه (مدرسة التحريم).

وقد ذكر العتيق في مقدمة الصفحات الخاصة بالمرأة أن المتتبع لما ورد عن تلك المدرسة من فتاوى التحريم سيجد " أن أكثرها متعلقٌ بالنساء، وأيضًا سيجد أن أكثر ذلك يسلك مسلك التحريم لأشياء مباحة من حيث الأصل".

ويرى العتيق أن المسائل المحرمة بحاجة " إلى تحرير من عالم فقيه يدرك الفقه، لا ينقله" وسبب ذلك برأيه أن غالب تلك المسائل المحرمة مالم يكن كلها "لم يقم عليه دليل مانع أو محرِّم" كما أن "ما يُذكر من الأدلة لا يسلم من تعقيب ومناقشة".

كما يرى العتيق وجود أسباب غير شرعية أدت للقول بالتحريم، ذلك أن اللغة المستخدمة في الفتوى لغة غير علمية بل وعظية، والفتوى بحسب قوله :" علمٌ لا وعظ"، ومن الأسباب غير الشرعية التي دفعت الفقيه للقول بالتحريم في المسألة " الموقف الذكوري"، وعدم رغبة المفتين بالتحريم في قضايا المرأة بأن "تشاركهم المرأة في بعض ذلك"، ويعزز العتيق تفسيره النفسي بعدة أمور منها:

- عدم خفاء الخلافيات الفقهية في المسألة المحرمة على القائل بحرمتها.
- عدم خفاء الأصـول العامة للأحكام الشرعية المتعلقة بالاستدلالات الخاصة بقضايا المرأة.

وبناء على هاتين المقدمتين يظهر للعتيق" أن الدافع لتحريم أكثر المباح على النساء بلا أدلة مقنعة إنما هو دافعٌ نفسي، وهذا الاحتمال النفسي له وجهٌ سليم إذا لم يكن في الشرع ما يؤيد منهجهم ورأيهم".

يتعقب العتيق بعد هذا المدخل للقضايا النسائية المحرمة عددًا من الفتاوى القائلة بالتحريم ويناقش أصولها وأدلتها الشرعية، ومن

تلك الفتاوى ما يتصل بلباس المرأة، وزينتها، والحجاب، والرياضة، وقيادة السيارة، وعمل المرأة، والأسماء النسائية.

تحليل و موازنة:

المتأمل في المقاربات الثلاث الماضية يلحظ تدرجًا في مستويات الطرح من حيث اللغة، والأسلوب، ومسافات التوغل النقدي في الخطاب الشرعي المتعلق بالمرأة (وعظيُّه وفقهيُّه)، ويرجع ذلك في تصورنا لحساسية الموضوع الذي طرقه السفياني في حجاب الرؤية من جهتين إذ يتصل موضوعه بالفقهاء وما لهم من مكانة تسنموها بخدمة العلم من جهة، كما يتصل بالمرأة والحمولة الرمزية الاجتماعية لقضاياها من جهة أخرى.

في حين نلحظ توسعًا ونقدًا صريحًا للخطاب الوعظي في كتاب السفياني الآخر، لأسباب تعود برأينا لاختلاف الشريحة المستهدفة بالنقد، فالوعظ ينهض به الفقيه وغير الفقيه، ولذا كان مظنة وقوع عدد من التطبيقات والأساليب الخاطئة بل والمسيئة إلى الإسلام، وبعض الوعاظ يكثف من تأثير الرسالة الوعظية بالمبالغة إلى حد قد يصل فعلاً إلى الإساءة للإسلام نفسه، مما حمل العلماء على التنبيه على مزالق الوعاظ والتحذير منها قديمًا وحديثًا، وما أُسند للقصاص في مطلع التاريخ الإسلامي من استخدم القصص والأحاديث الموضوعة

والمكذوبة بقصد ترقيق القلوب والإقبال بها على الله كفيل بتوضيح الفرق بين الخطابين الفقهي والوعظي.

ويضاف لما سبق ذكره أمران أتاحا للسفياني التوسع في النقد وهما: استناد قراءته لدراسة استطلاعية مما يخفف من أثر الذاتية في القراءة ويطبعها بطابع موضوعي إلى حد كبير، وإجراء هذه الدراسة بمشاركة من رموز دعوية شهيرة مما يضفي بعدًا مهمًا يتمثل في النقد الداخلي من صناع الخطاب وخبراؤه، وهنا تنخفض درجة الحساسية ويصبح المجال متاحًا للنقد الصريح، واستعراض عدد أكبر من الملحوظات على الخطاب وصنّاعه.

ويبقى أن كتابي السفياني غلبت عليهما السمة الموضوعية وعدم تجاوز أخلاقيات النقد، وإن سيقت ملحوظاته على الخطاب الوعظي في جانب السلب فقط، دون الملحوظات الإيجابية، ومهما تكن مبررات حصر الملحوظات في جانب السلب بدعوى طبيعة الدراسة أو بهدف النقد والتجاوز إلا أن للملحوظات الإيجابية دورها في القراءة والبناء المتزن، كما يتجلى دورها في عدم شحن نفسية القارئ ضد الخطاب الوعظي، ولا يعني هذا اختراع مالا وجود له من الإيجابيات بهدف ضخ التعاطف مع صنّاع الخطاب الوعظي بل إبراز الموجود فعلاً وبحجمه وصفته الحقيقية، فالصفحات التي اتسعت للسلبيات والنقائص يفترض ألا تضيق عن الإيجابيات والمزايا، وإذا كان الهدف

من ذكر السلبيات يقف عند حد نفيها وتلافيها، فذكر الإيجابيات يعزز وجودها ويضاعف ثمرتها.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن الطرح المتضمن للجانبين الإيجابي والسلبي في الخطاب الوعظي لا ينطبق على ما ورد في كتاب السفياني الأسبق (حجاب الرؤية) لاختلاف الموضوع المحدود في الحجُب دون سواها، بخلاف ما لو كان حديث السفياني أو قراءته في كتابه مسلطة على الخطاب الفقهي بصفة عامة.

أما ثقافة التحريم -وبصرف النظر عن الاتفاق مع صاحبها في تعقباته وآرائه -فمقاربة كانت ستكون على درجة عالية من الموضوعية وتجسد نموذجًا متميزًا لنقد الخطاب الفقهي نقدًا ذاتيًا لصدورها عن دارسٍ للفقه متخصص فيه، لو لا لغة الاتهام والتجهيل والتحيز الذكوري التي وصَم بها المؤلف أرباب فتاوى التحريم إجمالاً دون إعذار، ولا تلطفٍ في القول أو حياديته على الأقل، على أن بعض فتاوى التحريم التي مثّل بها العتيق تنسب لأعضاء هيئة كبار العلماء مما يجعل تهمًا كالجهل، والفقه المنقول لا المدرك، تهمًا على درجة من القبح والشناعة بما لا يليق بمقام النقد القائم بالقسط، ويناقض فيه المؤلف نفسه حين ذكر على غلاف كتابه بأن هذا الكتاب " مناقشٌ بأدب العلم"، فأظهر مقتضيات أدب العلم أن تنقد القول وتبيّن خطأه بتوهين أو غيره مع إعذار القائل وعدم الخوض في خبايا نفسه!

والعجيب أن محاولة العتيق في تتبع وكشف الأسباب المؤدية للقول بالتحريم سارت في مسار منطقي معقول عبر صفحات الكتاب لكنها انحرفت عن مسارها بمجرد دخولها إلى المنطقة الخاصة بفتاوى المرأة لتضيف لقائمة الأسباب الشرعية أسبابًا غير شرعية بلُغة وأدوات تحليلية نسوية غربية وعلى رأسها الهيمنة الذكورية والتي لم يُخفِ العتيق رجوعه للمنظر الأكبر فيها بيار بورديو!

والفرق بين الدافع النفسي عند السفياني والدافع النفسي عند العتيق أن السفياني أبقاه في حيز الخفي والمضمر ولم يسبغ عليه صفة الوعي والظهور، بينما يبدو من كلام العتيق انطلاق الفقيه من منطلق ذكوري يعيه الفقيه ويصر عليه رغم جلاء الخلاف والأصول الشرعية وعدم خفائها عليه.

المرأة في الخطاب الشرعي بين الإصلاح والمدافعة

المتتبع لقضايا المرأة في الخطاب الشرعي يجدها تتوزع على مستويين: مستوى التصورات المؤثرة في صنع المفاهيم، ومستوى التطبيقات أو الأحكام الشرعية العملية.

فقد يذكر الفقيه أو المفسر -على المستوى الأول- تصوراته عن طبيعة المرأة وأخلاقها في بعض المواضع الخاصة بها، ويطلق أحكامًا قيميّة تعم جنس النساء بمستند شرعي ودون مستند شرعي، فمثلاً

حين يتحدث الفقيه أو المفسر عن الطبيعة الرقيقة للمرأة مستدلاً بحديث " رفقًا بالقوارير" فهو يستند بلا شك للشرع، لكن حيث يطلق الفقيه أو المفسر أحكامًا من قبيل "والغالب عليهن المكر" فهنا يُطرح سؤال المرجعية بإلحاح، ما مرجع تلك الأحكام القيمية التعميمية أو التغليبية ؟

أهو الخبرة الشخصية، أم الواقع الاجتماعي في زمن الفقيه؟ أم الثقافة الدخيلة ؟

فالغزالي -رحمه الله- مثلاً والذي أشار ابن تيمية -رحمه الله- لتأثره بالفلاسفة، لا يبعُد أن تكون رؤيته للمرأة قد تأثرت هي كذلك بالفلاسفة، والذين عرف عنهم تصنيف المرأة بوصفها كائنًا أدنى في مرتبة الإنسانية من الرجل.

أما على مستوى الأحكام الشرعية العملية فمن خلال عمل استقصائي (شخصي) لآراء بعض من جمع بين الفقه والتفسير من علمائنا والذين قرر بعضهم شيئًا من تلك التصورات في كتبهم لم نجد تأثيرًا مطلقا لأثر تصورات الفقيه أو المفسر في الأحكام المتعلقة بالمرأة كما ذكر السفياني بل بلغت اجتهاداتهم وأحكامهم درجة من العدل يمكن أن يصنف معها بعض تلك الأحكام من قبيل (التمييز الإيجابي للمرأة) بالمصطلح الغربي.

ويعود عدم تأثير تصورات الفقيه أو المفسر بأحكامه لسببين: سبب إيماني بالدرجة الأولى فالفقيه يتعبد الله باجتهاده وحركته الفكرية ولا مجال هنا غالبًا للميول والأهواء الصريحة.

وسبب منهجي بالدرجة الثانية ويتعلق بمحورية الدليل في استنباط الأحكام وحيادية مناهج الاستدلال.

ويبقى مؤثران: الهوى الخفي أو حجاب العادة كما ذكره السفياني، والتوسع في إعمال بعض القواعد الأصولية في قضايا المرأة كقاعدة سد الذرائع، فأما الهوى الخفي أو حجاب العادة فلا يطعن في مقاصد الفقهاء وإنما يُقوّم بالرجوع للدليل والتحاكم إليه، مادمنا نسلم ببشرية المجتهد وعدم عصمته.

وأما التوسع في إعمال بعض القواعد الأصولية في قضايا المرأة، فالشواهد تدل على عدم تخصيص قضايا المرأة وإفرادها في إعمال قاعدة بعينها، بل الواقع هو إعمالها في قضايا المرأة وغيرها من القضايا الحادثة مع تفاوت في النسبة.

ثم وهو السؤال الأهم في نظري: ما نسبة الأحكام المتأثرة بالهوى الخفي أو العادة أو حتى المبالغة في التحوط والمنع عموما والمتعلقة بقضايا المرأة بخاصة في المجموع أو المنتج الفقهي المتراكم عبر قروننا الإسلامية ؟

الدراسات الموضوعية والمنصفة لجوانب من فكرنا الإسلامي من قبل باحثين مسلمين وغير مسلمين تشهد بغلبة العدل والإنصاف تجاه المرأة، وعلى القائل بخلاف ذلك الإتيان بدراسات مسحية لا بدراسات تتمخض عن نتائج جزئية يجري توسيعها وإعطائها طابعًا تعميميًا!

أخيرا.. إن من أهم ما تتفتق عنه المقاربات النقدية لتعاطي الخطابين الفقهي والوعظي مع المرأة هو أهمية المراجعة العلمية المتأنية لذلك الخطاب، وتأصيل بعض الجوانب المتعلقة بالمرأة، ومن أهمها مبحث أخلاق المرأة، لئلا يترك للتقديرات والخبرات الشخصية، ووحي الثقافة المجتمعية المحكومة بالنسبية التاريخية، أو الثقافة الدخيلة مهمة صنع التصورات والمفاهيم، والتي تطرح بالمثل سؤال الاتساق بين تكريم الإسلام للمرأة وانتقاص صناع الخطاب الإسلامي سواء أكانوا شُراحًا للنصوص أم وعاظًا للمرأة.

فبغض النظر عن الخلفية الفكرية لناقدي الخطاب الإسلامي والتي تلعب دورًا في إطار معرفة الدوافع المحركة لا غير، وبعيدًا عن فلان الذي شهد فكره تحولاً على مستوى اللغة والمصطلح والمضامين بعد أن كان تراثيًا قُحّا، أو فلان الذي يُحكى أنه اقتص بضعة سنتيميترات من لحيته، يفترض أن تطرح الانتقادات على طاولة البحث الجاد، وتفحص فحصًا يجردها مما ذكر من أوصاف

غير وظيفية أو غير مؤثرة في القول نفسه من حيث صحته أو بطلانه، هذا إذا كنا نمتلك فعلاً رغبة حقيقية في الإصلاح، ومهمومين حقًا به بقدر ما نحن مهمومون بمدافعة الباطل والمكر الخارجي، وننطلق من عدم تقديس الأشخاص ونستصحب ثقافة الإعذار بل والإجلال والتقدير لمن بذلوا أوقاتهم أو أفنوا أعمارهم في خدمة العلم وتفقيه الناس وتوعيتهم.

لمن تُمنح الأضواء إن غنّت الأديبات للأمومة!

يبدو أن صنفًا من أصدق المشاعر، وأخلصها، وأبعدها عن احتمالات الزيف لم يدون بعد..

ومساءلة أدب المرأة عن شغف الأمومة يطرح النتاج كله للتأمل.. للبحث عن الأمومة حِسًا وشعورًا لا عنها رسالة أو دورًا تربويًا..

للتساؤل عن مشاعر تلك المرأة بعيدًا عن تخوم الجسد المسكون/ المهموم بالرغبة..

عن مدى ضيق ذلك الفؤاد/ الخيال الإبداعي المتسع للحبيب تلو الحبيب، والعشير المؤقت، والطيف الشارد بأحاسيس الأمومة..

عن حقيقة عجز الذهن الأنثوي المأزوم بسؤال الوجود الذاتي عن مماسّة سؤال الوجود الممتد، إذ الذات المولودة كما يقول الرافعي ليست سوى امتداد للذات الوالدة..

أفحقًا إذن أن الذات الأنثوية المبدعة لم يحركها بشدة نبض ذلك الكائن المزروع في أعماقها

إمكانًا أو فعلاً.. حقيقة أو مجازًا.. لا حسًا ولا فكرًا!

ألم يشدها كثيرًا إحساس الخفقة/ الحركة الأولى..

ألم تطربها شهقة التحام ذلك الجسد الصغير بعالم النور لحظة بدهه للمرة الأولى..

ألا تطيف بها أغاريد الطهر.. أو تهيم بمناغاة تملأ الكون سرورا..

أينها عن خطوٍ أرضه القلب..عن.. وعن و...

كيف استطاعت المرأة الأديبة التمكين لهذا الانشطار بين مساحات وجدانية تتصل وتتحد ببعضها البعض..

بين إما / وإما.. عاشت المرأة أدبًا وفكرًا..

وفي عالم الإبداع لا في معترك الثقافة العالمة فقط ما زلن الكاتبات يجسدن ذلك الانشطار..

فغرفة فرجينا وولف (غرفة تخص المرء وحده) ولم تكن لتتسع لصيحات الصغار!

بينما وعلى الضفة الأخرى استطاع الرجل الأديب كتابة المرأتين (أُمًّا وحبيبة) وأبدع في ذلك وإن لم يدركهما إلا منفصلتين لأنهما كذلك في واقعه وشعوره.

تسامى الرجل بالمرأة الأم إلى ما فوق الأنوثة بمعطاها المثير للرغبة واستبطن هذه الصورة وارتسمت في الكون من حوله، فذا جبران يقول: " كل شيء في الطبيعة يرمز ويتكلم عن الأمومة فالشمس هي أمُّ هذه الأرض، ترضعها حرارتها، وتحتضنها بنورها، ولا تغادرها عند المساء إلا بعد أن تنوِّمها على نغمة أمواج البحر، وترنيمة العصافير، والسواقي ".

وبالمقابل احتفظت المرأة الأديبة بامرأة واحدة كتبتها وتخلت عن الأخرى..

تجاهلتها.. أنكرتها.. وأدتها فأخفتها..

ولم تخف معها تساؤلات لاهثة وعلامات استفهام معلقة عن مدى استدماج المرأة لرأي سبق وأن ثارت عليه رافضة حصرها في ثنائية حادة بين (عقل وجسد) تصبح معها المرأة فقط هي المرأة/ الجسد، المرأة/ الغانية ، المرأة العابرة للإعجاب بجواز لا تمتد صلاحيته لأكثر من فصلين من عمر الزمن..

ألم تصنع المرأة الأديبة ثنائية جديدة وأكثر حدة من سابقتها داخل الوجدان الأنثوي الواحد فتفصل بصرامة بين عاطفة وعاطفة وامرأة وامرأة.. ليصبح لدينا امرأتان (العاشقة/ الأم)، (المتمركزة حول الذات/ المهمومة بالغير)، امرأتان تستبقي الأديبة إحداهما وتحتفي بها وتُقصي الأخرى أو تهمشها على أحسن تقدير.

وإذا كانت الثقافة والاجتماع أحدهما أو كلاهما اختصرا المرأة سابقًا في حدود المعطى (البيولوجي) فيها كما يقال، فالمرأة المعاصرة استبطنت الرؤية الأكثر اختصارًا وحصرت نفسها في حدود المعطى الجنسي فيها.

وإذا كانت " الأنوثة تعني وحسب الأمومة" لأن " كل المرافئ معنية بالوليد المجيد.." كما يقول عبدالسلام الكبسي، فهل الإجراء الإبداعي المقابل هو إخلاء وحجز كافة المرافئ للعشيق الغادر.. للحبيب العابر.. والمقيم.. وللعابر حينًا بلا وجه..

لمن لا قيد يشدها إليه سوى الحنين!

وحين تحضر الأمومة في كتابات بعض الأديبات فلَمَ تحضر شوهاء ذليلة.. منكسة الرأس.. ممزقة الثياب.. مسلوبة الفضيلة.. خارجة من عالم الغواية!

حين تحضر الأمومة في كتابات بعضهن تحضر في سياق (الخطيئة والدنس) فلعالم الغواية واللذة وحده السحر والعِطر.. وللأمومة الوجع والدم!

ثم لماذا تم ترحيل الأمومة في عالم الإبداع من المقدس إلى المدنس..

أفلأن الأمومة تفرغ المجال من احتمالات الجاذبية والرغبة وتحيط المرأة بهالة من القداسة..

أم لأن ذيوع الإبداع لا الفعل الإبداعي نفسه مشروط بالنشر، وعالم النشر عمليٌ للغاية ونفعيٌ للغاية وغير مستعدٍ للتورط بنشر أدب عصي على التسويق.. أم هما الأمران معًا!

وهل يقترب ما سبق مما ذكرته ملك حفني ناصف حول حقيقة الانتصارات التحررية النسوية أهي انتصارات حقيقية أم ثورة وافقت هوى المستبد.. وإذا كانت انتصارات المرأة الأديبة ونجاحاتها بريئة تمامًا من أهواء الناشر المستبد تحديدًا فكيف استطعن الأديبات أن يكسرن التابوهات الثقافية والاجتماعية ويفرضن أدبهن المتحرر والثوري بنضال نسوي نقي كما يشاع.. وعجزن بالمقابل عن فرض أدبهن المعبر عن شطرهن الآخر في عالم النشر.. أم أنهن في الواقع استدمجن الرؤية المسبقة عنهن وأذعنّ لها، ثم خدعن أنفسهن بحرية تحوم موضوعاتها حول المرافئ المشغولة أو المهجورة من هذا أو ذاك..

يبدو أنه الاستدماج والقبول بالتحجيم والتقزيم والنفي المستبد المسبق جبرًا لا اختيارًا..

فمن سيتمتع باكتناه أسرار الأنوثة واكتشافها والتسلي بمباهجها وفضائحها وحده من يطرد أدبًا أموميًا لا يدر أرباحًا ولا يغري بالتصفح..

والواقع أن الخروج من مدارات الجاذبية الأنثوية أمر مؤرق لكثير من الكاتبات، بل هو سؤال غير مطروح أصلاً للعمل، وبعضهن تزوجت وأنجبت وحرصت على عدم الإفصاح عن حياتها الأسرية الحميمة لأهداف تسويقية وحسب، ولم تضم أي من اللقاءات التي نشرت لها على مدى أعوام عديدة وتعرض المحاورون خلالها لتفاصيل تفاصيل حياة الأديبة لم تضم تلك اللقاءات أي حديث إيجابي عن حياتها الأسرية بل تكررت في لقاءاتها عبارات تصف الزواج بمؤسسة تاريخية لاضطهاد المرأة، ولم تكن تلك الأديبة لتصرح بخلاف ما ذكرت بحال لكنه سرٌ تكشف لقرائها بعد وفاة زوجها، فالذاتية المجسدة في أعمالها الأدبية تتناقض تمامًا مع غيرية الأمومة، والغيرية ذوبان في كون الآخر، وضياع واستلاب للأنا بحسب الثنائية الحادة التي صنعتها المرأة داخل وجدانها أو استدمجتها.. لافرق.. والبيت والأسرة وروح العطاء المتبادل والمسؤول قوالب جامدة وقيمٌ مرذولة، خالية من الجاذبية، صالحة للعيش لا للكتابة، ولا مكان لها في عالم ذرائعي يجعل من جموح الغريزة محددًا للذات الإنسانية الحرة!

ولأن الأدب والنسوية خدينان وأحدهما يمتح من الآخر، ولأسبقية الفكر النسوي الغربي المؤثر في الكتابات الإبداعية العربية فقد تأثرت أعمال الأديبات العربيات بالنسوية الغربية وطُبعت بها وبفردانيتها على الأخص، والفكر النسوي الغربي النابت في أحضان

الحداثة والمرتمي فيها استمد نزعته الفردانية منها واستزرعها في الوجدان النسوي فثارت المرأة ضد الزواج والأمومة وسمته بعضهن (عبودية التناسل) ومع تفكك المفاهيم الصلبة للحداثة وسيولة مفاهيم ما بعد الحداثة، لم تنج النسوية هي أيضًا من الميوعة، لكن امرأتها حافظت على صلابة صراعها المعلن حينًا والمستتر حينًا أخرى مع (آخرها/ الرجل).

ومع تحولات ما بعد النسوية استعادت بعض النسويات الأمومة استعادة غير مطلقة استعيدت فيها الأمومة في الفلسفة لا في الحياة..

فاستعادت بعضهن الأمومة إظهارًا لتفوق المرأة على الرجل فيما يسمى بـ(أخلاق الرعاية) تلك التي امتازت بها المرأة الأم تاريخيًا، دون أن تمثل الأمومة دورًا ذا أهمية حقيقة أو أولوية حياتية بالنسبة لهن، وهنا تبدو المفارقة والتوظيف النفعي للأمومة داخل الإطار النظري قبل العملي، والأمر نفسه ينعكس على الأدب بصورة أو بأخرى توظيفًا ومفارقة!

المد الاستهلاكي و الانحسار القيمي

" في كل الأوقات الصعبة في التاريخ: الثقافة هي التي تكون طوق النجاة للمجتمع حين يتعرض لخطر الغرق!".

مقولة ذكرها مالك بن نبي في كتابه من أجل التغيير، في سياق الحديث عن أثر كل من المعرفة والثقافة في حياة الشعوب، موضحًا كيف يكون الفشل الثقافي -بالمفهوم التطبيقي لا المعياري للثقافة- أحد أكبر مسببات الهزيمة.

فبحسب مالك لم ينتزع الشعب الجزائري استقلاله بالمعرفة التي تمتلكها النخبة حيث كان في باريس وحدها ثلاثمائة طبيب جزائري، وإنما بالإدراك الذي وُجِد على المستوى الشعبي في وجه (الامبريالية/ الاستعمار).

هذا ما ذكره مالك في وقت كانت فيه الامبريالية تكتسح الأراضي العربية بقوة السلاح، وشهد المواطن المسلم جرائمها المولِّدة للكراهية بصفة يومية ومستمرة فتكون لديه الوعي بمصيرية المقاومة كنتيجة مباشرة لما يقع على الأرض.

أما الامبريالية المعاصرة فقد اختلفت عن سابقتها، من حيث هي احتلال ثقافي ناعم يفرض سطوته على الشعوب عبر الشاشة والساندويش عِوَضًا عن المدفع والدبابة.

وتمثل العولمة بجانبيها المصنوع والتلقائي أعلى مراحل الامبريالية، ومن أبرز ما أفرزته العولمة ظاهرة الاستهلاك.

والاستهلاك فعل اجتماعي قديم، ووصفه بالظاهرة لما تنفرد به الظاهرة من معنى خاص يميز الفعل عما سواه من الأفعال الاجتماعية، فهي تطلق عن أمر برز ولم يكن له سابق بروز، مما يعني أن الفعل قد يكون موجودًا من قبل، ويمارسه أفرادٌ أو مجموعات لكن ليس بذلك القدر من التكرار الذي يجعل الفعل بارزًا ويستحق حينها أن يوصف بالظاهرة.

وإذا ما أردنا مقاربة مفهوم ظاهرة الاستهلاك بصورة وصفية فيمكننا القول أنها: سلوك اجتماعي يقوم على تناول السلع والخدمات تناولاً زائدًا عن الحاجة.

وهو بهذا المعنى يرادف المصطلح القرآني (الإسراف)، ومما لاشك فيه أن مخالفة الهدي القرآني أولى دركات الفشل الثقافي، إذ لا تكفي معرفة مبادئ الإسلام العامة وحدها لأن تمنح المجتمعات سمة الإسلامية، فهناك تمثل وتطبيق، وحين يحدث الفصام وتتسع الهوة بين

المعرفة والسلوك تزداد احتمالات التردي في الفشل، ويُفرغ وصف الإسلامية من مضمونه ويصبح مجرد اسم لا ينطبق على مسماه.

والاستهلاك ظاهرة عامة ساهمت في إيجادها وترسيخها عوامل متعددة أبرزها:

الإعلام، بما يقدمه من أنماط حياتية وذوقية معينة يصنعها ويروج لها في واقع الناس، وبخاصة الإعلان أو الإشهار الترويجي بحيله التواصلية التي يندر أن ينتبه لها المشاهد.

والشركات المتعدية الجنسية بخططها الاستراتيجية وأثرها في جذب المستهلك وإبقائه متطلعا على الدوام لما تقدمه من بضائع وعروض.

والقروض البنكية بعروضها الميسرة والمغرية.

هذه العوامل وغيرها أسهمت في تشكل الظاهرة، ووسمتها باستمرارية لا تنقطع، وبتوهج لا يكاد يخفت، وبتولد دائم لمظاهر الاستهلاك، مما يبقي على حياتها ويجعلها غير مرشحة للزوال أو الأفول.

فلا يتوقف الاستهلاك على موسم محدد، بل يمتد مع تتابع المواسم واختلافها على مدار العام، فالاستهلاك صيفًا، وشتاءً، وفي رمضان والأعياد، والأعراس، والإجازات، وبداية الدراسة، والعودة

للمدارس...، بل أصبح الاستهلاك حاضرًا حتى في مناسبات العزاء، فمأكولات خاصة للعزاء، وأزياء خاصة له، وفي كل مناسبة اجتماعية يتم الابتكار والتقليد ومن ثم الانتشار لمظهر استهلاكي جديد، ومن ذلك (سينما الزفاف) التي تم تطبيعها كمرسم أساسي من مراسم الحفل والتي تبلغ قيمة إنتاج وعرض الفيلم الخاص بها الآلاف، وغيرها مما يتصل بالمناسبات الاجتماعية، ومثل هذه المبتكرات القابلة للتقليد والانتشار كثيرٌ لا يسع المقام لذكره.

وتشير الإحصاءات المحلية لتفوق المرأة على الرجل في معدلات الاستهلاك، وتتعدد الأسباب الدافعة إليه ولكل سبب منها جذور فكرية، وثقافية تختبئ في الأعماق وتمده بالحياة، ومن هذه الأسباب:

مواكبة الجديد، وهي باعث مشترك على الاستهلاك بين الرجل والمرأة، اللذين يشتركان كذلك في كثير من موضوعاته ، إلا أن المرأة تتجاوز الرجل في معدلات الاستهلاك في مجال الألبسة وما يتصل بها، وتنفرد بمجالات أخرى كأدوات التجميل ونحوها، ويعود ذلك بالأساس لفطرة المرأة المجبولة على حب التجمل، إلا أن عددًا من المؤثرات الثقافية زادت من حدة هذه الغريزة، حتى تجاوزت حدها الطبيعي، فالتواطؤ الإعلامي على تشييء المرأة واختزالها في مجرد جسد تقيّم به وحده، هذا التواطؤ المتمثل في أشكال عديدة، تتعاطى جميعها مع المرأة بوصفها جسدًا فقط، ومع هذا الجسد بوصفه سوقاً، وتدأب

باستمرار في تكريس هذه الصورة، مع وجود نظرة اجتماعية تدعم فكرة المرأة الجسد وإن بدرجة أقل..دفع المرأة لتقبل هذه الصورة النمطية، والتحرك والعيش ضمن إطارها المادي.

طرد الملل، والملل نتيجة منطقية للسلوك الاستهلاكي الذي يحصر الإنسان في دائرة الماديات، والعجيب أن هذه النتيجة تعيد إنتاج نفسها باستمرار لتصبح باعثًا جديدًا على الاستهلاك، فالنتيجة هنا تحولت لسبب، والسبب يتحول إلى نتيجة مجددًا، وهكذا دواليك.. وينشأ الملل عادة من ملازمة الشيء فترة طويلة، بينما تتسارع نشأة الملل عند المستهلك لِتَطبع سلوكه بالطابع الاستهلاكي ذي الإيقاع السريع، والذي ينعكس بدوره على مشاعره وأحاسيسه، ويحدث هذا عندما يحيط الإنسان نفسه بدائرة الأشياء فقط، ينتقل من شيء إلى شيء.. يحوز هذا.. ويتطلع لذاك.. ويمل مما في حوزته.. ويطرد الملل باقتناء الجديد.. يجمع ويكدس.. ويجد في اقتناء الأشياء لذة، واللذات الحسية لا تنقضي، بل تتطلب المزيد، والطمع في ريِّها كالطمع في الري من الماء المالح، الشربة منه تظمي ولا تروي، ويقف خلف هذا كله بحثٌ عن سعادة مُتخيلة يُتوهم تحصيلها بلذائذ كهذه، لا يفتأ طالبها يدور في دائرة الأشياء بحثا عنها.

مراعاة الاعتبارات الاجتماعية، التي يؤدي العقل الجمعي دورًا كبيرًا في صناعة المفاهيم والمعايير المتعلقة بها وترسيخها، وتفسير

سلوك الأفـراد، وتقييمه بناء عليها، كمفهوم الكرم، وحدوده، ومظاهره، ومفاهيم أخرى تعبر عن المنزلة والمكانة المادية والقلبية، فردية أو اجتماعية، وأساليب التعبير عنها وإظهارها، والتي أصبحت لغة المادة هي المعبر الأكبر عنها جميعًا، ومن المعلوم أن العقل الجمعي يمارس إكراهاته على الأفراد، والامتثال لإملاءاته يكون أحيانًا معاكسًا لقناعات الفاعلين إلا أنهم يمتثلون لها طلبًا للرضى الاجتماعي.

التفاخر والمباهاة (الرياء الاجتماعي)، وهو أحد أقدم دوافع الاستهلاك التي تحضر في ذهن البعض وتتصدر أولوياتهم عند ممارستهم للسلوك الاستهلاكي، فالرياء يتطلب استدعاء شهود على الفعل الإنساني لإظهار مدى ما يتمتع به صاحبه من مكانة أو مكتسبات مادية أو معنوية، والرياء يشير غالبًا لمركب نقص في شخصية المرائي، فهو غير مكتف بما لديه، ومتعته الشخصية بما هو فيه، أو عنده لا تكتمل إلا بالإشهاد عليها، فتستمد قيمتها من الشهود، كما يستمد صاحبها قيمته الشخصية من الأشياء، والتي قد لا يحتاجها لذاتها وإنما لما يجلبه له وجودها بحوزته من صيت أو سمعة.

ومن أبرز الآثار التي خلفتها الظاهرة على المستوى القيمي، تراجع الجانب المعنوي في العلاقات، وسيطرة الجانب المادي عليها، وبخاصة العلاقات الأسرية ومن زاويةٍ أخص علاقة المرأة بذويها،

باعتبارها محور الحياة الأسرية وبوصفها الأكثر تعاطيًا مع مظاهر الاستهلاك وتأثرًا بها، ومن أوضح تلك الآثار انحسار خلق الصبر في نفس المرأة، مما أثر في تماسك العلاقة الزوجية القائمة سابقاً وبحسب التعبير الشعبي - على صبر النساء- الأمر الذي بات مختلفًا في كثير من الزيجات الحديثة ذات العمر القصير، فالمرأة المعاصرة التي تطبَّع سلوكها بالاستهلاك واعتادت تلبية رغباتها وإشباعها، بصفة مستمرة ومباشرة، لم تعد مؤهلة معنويًا لتحمل مسؤوليات الحياة الزوجية والصبر عليها، وقد لا ترى فيها يقدمه لها الزواج أي ميزات تستحق الصبر، انطلاقًا من وعي سطحته الثقافة الاستهلاكية، وقلصته في نظرة مادية تدفعها لحساب الربح والخسارة مقارنة بين وضعها في بيت زوجها، وبيت والديها حيث تجاب رغباتها دون عناء، بينها يتوجب عليها في بيت الزوجية أن تدفع إضافة إلى متاعب الحمل والإنجاب فاتورة الاهتمام بزوج وأولاد، ويزداد الأمر سوءًا حين لا يملك الزوج أن يوفر لها ما كان متوفرًا لها في بيت أبويها من أشياء.

وبعد أن كانت المرأة تهتم بالنواحي العاطفية تغذيها وتغتذي عليها وتفيضها على كل من حولها، أمًا وأختا وزوجة، أصبحت تهتم بالنواحي المادية وانشغلت بها، ووكلت مهامها العاطفية المتعلقة بأبنائها للخادمة بعدما كانت المهام الموكلة إليها مادية فقط، أما المهام التربوية -وهي الأهم- فأصبحت هي أيضا تحتكم

بقانون(اخدم نفسك/ help your self) منذ أضحى كثير من الأبناء يستقي معارفه وتصوراته ومبادئه وقيمه الأخلاقية والجمالية من مصادر التسلية، وأصبحت علاقة الأم بأبنائها تتردد بين طلب من طرفهم، واستجابة من طرفها.. أما الحاجات النفسية للطفل كالحاجة للطمأنينة، والاعتبار، والقبول، وغيرها من الحاجات التي كنَّ أمهات الأمس الأميَّات يشبعنها بالغريزة وبقربهن الدائم من أبنائهن، لم تعد تلق إشباعًا كافيًا مع أم مشغولة باهتماماتها الخاصة وتمضي هي أو أبناؤها أو هما معًا أوقاتًا متقطعة خارج المنزل، فمما جلبه معه الاستهلاك ثقافة الخروج والبحث المتواصل عن المتعة وتبديد الملل بعيدًا عن المنزل في (المطاعم، أو المولات، أو المقاهي)، ومفهوم البيتوتية الدافئة أخذ بالتراجع، وإيثار البقاء في المنزل أصبح يفسر أحيانًا بالانطواء على الذات، مما أدى لبرود العلاقات الأسرية، وأحدث تحولاً حقيقيًا في مفهوم الأسرة والتي أصبح الاجتماع تحت سقف واحد هو أبرز سماتها.

وما لا يمكن إغفاله هو كون الاستهلاك مشبع بقيم العولمة كالفردانية، والمنتج الاستهلاكي كالوجبة السريعة وغيرها، مشحون بهذه القيمة ويكرس لها، فأصبح من الملحوظ قلة اجتماع الأسرة على مائدة واحدة، ومع تغير الثقافة التغذوية وتنوع الخيارات ووفرتها، واختلاف التفضيلات الغذائية بين الوالدين والأبناء، لم يعد مستغربًا

أن يجلس الوالدان على المائدة وحدهما، ويتناول الأبناء أطعمة خفيفة أو سريعة في أوقات متفرقة من اليوم دون الالتزام بالاجتماع مع الأسرة حول وجبة مشتركة.

الأمر نفسه ينطبق على أجهزة الاتصال الحديثة، فالصورة المألوفة لبعض الأسر، اجتماع أفرادها أحيانًا في مكان واحد، في صمت مطبق ودون تبادل أي شكل من أشكال الحوار، لانشغال كل منهم بالتواصل مع مجتمعه الافتراضي في الشبكات الاجتماعية وبرامج التواصل المتعددة التي توفرها تلك الأجهزة.

وحتى الجانب الرومانسي في علاقة المرأة بزوجها أصبح محاطًا بالعديد من المظاهر المادية، ولم تعد المواقف المعنوية وحدها كافية للتعبير عن المشاعر التي يكنها أحد الطرفين للآخر، ولابد من شفعها بأدلة مادية للبرهنة عليها، وأصبحت العاطفة الزوجية محتاجة للعديد والعديد من الأشياء لتحريكها وإنعاشها، يتمثل هذا في الكثير من المنتجات الاستهلاكية الخاصة بهذا الشأن، والإقبال الكبير الذي تلقاه.

هذه أبرز الآثار الناشئة عن المد الاستهلاكي المعاصر فيما يتعلق بالعلاقات الأسرية وليست هذه الآثار إلا هامشًا تفريعيًا على متن الثقافة الاستهلاكية الآخذة بالانتشار في مختلف أماكن العالم، وربما أخفى الزمن في طياته آثارا أخرى لم تظهر بعد..

وتبقى الإشارة إلى أن بث الوعي بخطورة الظاهرة أحد أهم وسائل الحد من آثارها، فالأسرة هي المؤسسة الأهم في المجتمع، وتفككها يؤدي لإضعاف هوية الجيل القادم كما يشكل القابلية للاستلاب الثقافي- في صورته المتمثلة بالتغريب حاليا- بوصفه نتيجة منطقية للتحلل القيمي الناتج عن الثقافة الاستهلاكية، مما يفسح المجال لإحلال قيم دخيلة منافية للقيم الإسلامية، وهذه القابلية سابقة على العمل التنفيذي الذي تتطلع وتسعى إليه النخب المتغربة في المجتمعات الإسلامية كسنّ القوانين وتفعيل الاتفاقيات الدولية ذات العلاقة بالمرأة والأسرة، وحين يحدث ذلك فمن السطحية تفسير التغريب بسبب وحيد يعود للأذرع الخفية أو الظاهرة لتلك الزمرة، إنه عائد في العمق لـــ(فشل ثقافي) تمثل في غياب الإدراك الشعبي لخطر التغريب (غير المباشر)، ويصعب إيجاد هذا الإدراك مالم يُسبق بالتفتيش عن أسباب الفشل والعمل على علاجها، مما يحتاج لمشاريع متعددة مبنية على رؤية استراتيجية بعيدة المدى، ويقف على رأس هذه المشاريع صناعة الوعي، ومن جميل ما تحقق منها في الواقع مشروع (ركِاز) لتعزيز القيم والذي استهدف ببرامجه قلب الأوساط الاستهلاكية حيث تقام طائفة من فعالياته في المجمعات التجارية، والأماكن الترفيهية، لكنه يبقى عاجزًا وحده عن سد الاحتياج الكبير في هذا الجانب، كما أن المعالجات الناجحة تتطلب الاشتغال على عدة مستويات.

وصناعة الوعي عموما تفرض على أصحابها التحرر من ضغوط العرض والطلب في السوق الثقافية، فمن المؤسف أن تجد بعض المثقفين لا يكتب إلا في موضوع الساعة، ولا يتناول سوى الموضوعات الساخنة، وهذا جيد فالتفاعل مع الموضوعات الآنية هام، لكن الحفر والبناء في قضايا أخرى تحتاج لإطالة فكر وتأمل هامٌ كذلك، حتى وإن كانت تلك القضايا لا تلقى من الاهتمام والجاذبية ما يلقاه غيرها مما هو حديث الناس في الساحة الثقافية، فالتوازن سمة الثقافة المنتجة والفاعلة، ومن مشكلات الفكر الإسلامي كما ذكر مالك بن نبي المبالغة في تقدير نتائج الأسباب الكبرى، وإهمال نتائج الأسباب الصغرى،أو(الميكروسكوبية) على حد تعبيره.

ويجري هذا على التغريب غير المباشر فالتحذير من التغريب بنوعيه ضرورة دينية، كما أن التحذير من خطر التغريب غير المباشر أو الامبريالية الثقافية ضرورة حضارية أثارت اهتمام الوطنيين المخلصين في الأمم الأخرى وحملتهم على توعية مواطنيهم بالخطر الذي يهدد هويتهم الحضارية ويتسارع لتفتيتها بخطى غير مسموعة.

ويمكن القول أخيرا أن القابلية للاستلاب الثقافي بحد ذاتها -ودون نسبته إلى جهة معينة- وهنٌ يستدعي التأمل، فانتشار الثقافة الكورية بين الفتيات السعوديات-مثلاً-دلالة على جاذبية العنصر الأجنبي ولو لم يكن غربيًا، ودلالة على فراغ قيمي قابل للامتلاء بأي شيء.

السعوديات بعدسة فرنسية

قراءة في كتاب: النساء والفضاءات العامة

في المملكة العربية السعودية

(من البداية كانت نجلاء تحديًا!)

هذا ما قاله الصحفي الأمريكي لورانس رايت عن زميلته المنتقبة في صحيفة سعودي جازيت في مطلع حديثه عن واقع الحياة في السعودية.

وعبارة رايت تمتح من رؤية تاريخية شكَّلت فيها المرأة المحتجبة تحديًا صريحًا أمام (الرجل-المستعمر الأبيض) الذي انتهك الحدود، وانتهك الأوطان، وتطلع بشغف لانتهاك الحجاب!

وفكرة الانتهاك نفسها (انتهاك الحدود، المحرمات...) ليست بغريبة على فكر الحداثة الغربية، فقد بلغت الفكرة مداها لدى الماركيز دي ساد، كما تمثلت لدى غيره بدرجات متفاوتة.

وفي كتاب (النساء والفضاءات العامة في المملكة) للباحثة الفرنسية أميلي لورونار نصادف الانتهاك مُسْقَطًا على سلوك السعوديات، كما

في الفصل المعنون بقولها (ننتهك معا!)، وسواء أعبَّرت الترجمة بدقة عن النص الأصلي بالفرنسية أم لم تعبّر، فلا شك في وجود فروقات دلالية بين الانتهاك والعصيان ومخالفة الأحكام الشرعية، إذ يتضمن الانتهاك دلالات تتجاوز العصيان والمخالفة، هذا من الناحية النظرية أما الناحية الواقعية فسلوك السعوديات الموصوف بالانتهاك لم يتخط المخالفة والعصيان كما سيأتي، مما يثير التساؤلات المعهودة حول أمانة الترجمة، وحول مدى تجرد المؤلف-صاحب النص الأصلي- أو المترجم-الموصوف عادة بالمؤلف الثاني للنص- من خلفيتهما الأيديولوجية، ويعيد ترسيم الحدود بين الحياد والموضوعية في البحث العلمي، ويبين موقعهما بدقة في كل من التوصيف والتحليل، أي يعيد تعريف -ما يوصف خطأً- بالموضوعية.

أصل الكتاب الصادر عن الشبكة العربية عام (٢٠١٣م) رسالة دكتوراه استغرق إنجازها عدة سنوات، أمضت منها الباحثة عشرة أشهر في المملكة ما بين عامي (٢٠٠٥-٢٠٠٩م)، واستهدفت فيها الفضاءات العامة الجامعة للفتيات الحضريات في مدينة الرياض بالدراسة. ووصْف السعوديات هنا ليس مطلقًا وإنما يختص بالشريحة المشار إليها بحسب ما ذكرته الباحثة التي تناولت ببحثها الميداني أربعة فضاءات تجمع الشابات السعوديات، وهي: (فضاءات الدراسة، وفضاءات العمل، والفضاءات الدينية، وفضاءات التسوق)، وقد

ذكرت الباحثة أنها قضت أوقاتًا ليست باليسيرة -امتدت أحيانًا لصباحات كاملة- مع جماعات المؤانسة الفتاتية (الشلل) في فرع جامعة الملك سعود في عليشة، ورافقت بعضهن للمراكز التجارية، وأحد المهرجانات، كما أجرت الباحثة بعض مقابلاتها في إحدى الجمعيات النسائية الخيرية غير الدينية، وزارت الباحثة كذلك مراكز تحفيظ القرآن النسائية، وجامعة الإمام، وشهدت بعض الاجتماعات الدعوية والمحاضرات وغيرها، لكنها تَنَبّهت إلى (محدودية) اتصالها بالفضاءات الدينية نسبة إلى الفضاءات الأخرى التي ترددت عليها بكثرة ومكثت فيها فترات زمنية أطول.

وقد صدّرت الباحثة دراستها بذكر أدواتها التحليلية وصرّحت بتجنبها لاستخدام مفهوم (البطركية-الأبوية) بوصفه مفهومًا تحليليًا ومحوريًا مستخدمًا لكشف علاقات الهيمنة في الدراسات النسوية، وعللت الباحثة استبعادها للمفهوم بالطابع اللاتاريخي للأبوية، وتطبيقه في سياقات مختلفة جدًا تؤدي لسحق خصوصية السعوديات، فاستبعدته نظرًا لذلك ولما تلقّاه المفهوم من نقدٍ عُدّت فيه الأبوية مفهومًا عابرًا للقوميات وعابرًا للثقافات.

وبينما تستبعد الباحثة (البطركية-الأبوية) من أدواتها التحليلية تُبقي على مفهوم (الجندر-النوع) بوصفه نشاطًا منجزًا دون توقف، وممارسة ارتجالية تنتشر داخل مشهد من القيود، وبوصفه أيضًا

إنجازًا قيد التحقق، ورغم هذه الصبغة الدينامية في استخدام المفهوم والتي ظنّت الباحثة أنها كافية لكسر القوالب الجامدة وتجاوز مأزق الخصوصية الثقافية فلا تلبث الباحثة أن تقع تحت تأثير رؤية جوديث بتلر التي ترى أن الهوية الأصلية التي يتأسس عليها الجندر (هوية لا أصل لها)، ويتضح هذا في تحليل الباحثة لبعض ممارسات السعوديات وفقًا لتلك الرؤية كما في حديثها عن (طقسنة الأنوثة)، و(الأدوار الطبيعية) و(الفروق الجوهرية بين الأنوثة والذكورة)، ولا شك في أن هذه الرؤية النسوية هي نتاج ثقافة غربية تختلف اختلافًا كليًا عن التصور الإسلامي، والواقع أن الباحثة تستخدم المفهوم باعتباره عابرًا للثقافات هو الآخر ولا فرق!

ذكرت الباحثة في مقدمتها أن الحديث عن السعوديات بصورة عامة لا يفيد كثيرًا وأن الدراسات التي أجريت على السعوديات أثبتت وجود (فروقات) تمنع من إصدار تعميمات عليهن، وترى أن الحل الأمثل لدراسة واقع على قدر كبير من التعقيد هو السعي لتحليل يسلط الضوء على خصوصية السياقات وعلاقات السلطة وسيرورات الإدماج والتهميش و(عمل التجميع) الذي يطبعها، مستندة لمقولات ميشيل فوكو حول السُلطة بصفة أساسية.

ورغم طغيان الطابع الوصفي على الدراسة القائمة على المنهج الإثنوجرافي في البحث الميداني، وتجنب الباحثة لإطلاق أحكام قيمة

على سلوك السعوديات المستجوبات- من شريحة عمرية تراوحت بين العشرين إلى الثلاثين على الأعم- وعلى الممارسات الملحوظة للشابات السعوديات داخل الفضاءات العامة، رغم ذلك فلم يخل التحليل من الأحكام المضمرة والتي طفا بعضها على السطح أحيانًا.

وقد قسمت الباحثة كتابها إلى ثلاثة أقسام: تتناول في القسم الأول منه الفصل بين الجنسين في المملكة، والسياقات السياسية والاقتصادية التي ظهرت من خلالها أنماط الفضاءات الأربعة المفتوحة للنساء، بينما خصصت القسم الثاني لطُرق دخول السعوديات للفضاءات العامة، وأما القسم الثالث -وهو في نظري القسم الأهم والأكثر عُمقًا في الكتاب- فيهدف إلى التساؤل إلى أي حد يمكن لتقاسم الفضاءات المشتركة من طرف الشابات المدينيات أن يدفعهن إلى التماهي في مجموعة؟

ورغم أهمية الدراسة في تصوري فيبقى أن القارئة السعودية للكتاب لن تصادف جديدًا في جانب منها، ربما يعد -بالمقابل- جديدًا للقارئ الغربي المتشوف للتعرف على حياة المرأة السعودية المحجَّبة أو غير المتاحة له بصريًا على الأقل، كما قد يمثل ما ذكر في الكتاب جديدًا للقارئ العربي كذلك والذي لا يدري ما يجري في المجتمعات النسائية المغلقة في السعودية، وإن كان العربي لا يبدي الاهتمام نفسه الذي يبديه الغربي (المختلف ثقافيًا)، وذلك للمشترك

الثقافي الإسلامي المتضمن للفصل بين الجنسين والذي جرى تطبيقه في عصور التاريخ الإسلامي والممتدة حتى ما قبل عهد الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي.

وغاية ما قد تقدمه الباحثة للقارئ العربي في هذا الشأن هو دراسة نموذج معاصر للفصل بين الجنسين في دولة إسلامية حديثة ومواكبة للحداثة، بخلاف النموذج التاريخي للفصل بين الجنسين في العالم الإسلامي، فقد بيّنت الباحثة كيف مرَّ الفصل بين الجنسين في المملكة بمرحلتين زمنيتين متعاقبتين ورصدت التشابهات والتغيرات في كل منهما، فتذكر الباحثة مثلاً أن الثروة النفطية مكّنت الأفكار الصحوية من التحقق في مشروعات تفصل بين الجنسين، الأمر الذي لم يتهيأ في دول إسلامية أخرى لأسباب مادية، وتستشهد الباحثة لذلك بتجربة الكويت المتأخرة في الفصل بين الجنسين في الجامعة والتي تراجعت عنها الدولة لتكلفتها المرتفعة.

وتستحضر الباحثة في تحليلها السياقات الاجتماعية والسياسية والدينية المؤثرة في الفصل بين الجنسين في المملكة، فتتحدث عن تأثير الصعود القوي لخطاب الإصلاح بعد الحادي عشر من سبتمبر في صعود النزعة الوطنية المخالفة للإسلام سابقًا، وفي فتح فضاءات أخرى أمام السعوديات وبخاصة في القطاع الخاص، ومن الملحوظات الدقيقة التي لم تغب عن الباحثة في تحليلها لتناول قضية المرأة في

الخطاب الإصلاحي، هي كيف تم ترويج نموذج الأنوثة (المهنيَّة) والاحتفاء بالعمل الوظيفي عبر (المشاركة في التنمية الاجتماعية) للوطن، وأن تكون المرأة (منتجة) وأن تكون (عضوًا فاعلًا)، وترى الباحثة أن مثل هذه الوصايا التي يتضمنها الخطاب "تستبطن أن النساء اللاتي لا يمارسن عملًا وظيفيًا هنَّ عضوات خاملات، أو على الأقل غير فاعلات في المجتمع طبقًا للقواعد التي تستند إليها المعاهدات الدولية حول الإحصاء"، وترى الباحثة أن الترويج لهذا النموذج لا ينحصر في كونه مشروعًا اقتصاديًا، بل "يتضمن تغيّرا في المخيال حول ما يعنيه أن تكون المرأة سعودية"!.

وقد تضمن الكتاب عددًا من الملحوظات الواقعية حول السعوديات توزعت بين السلب والإيجاب برأيي، وسأورد بعضًا من تلك الملحوظات والتي عنونتها بعناوين لا تتطابق بالضرورة مع العناوين التي وردت تحتها في الكتاب:

السعوديات والآخر

تحدثت الباحثة عن تحفظ بعض السعوديات تجاه غير السعودي والذي لا يبالين بوجوده كالنادل في المطعم أو المقهى.

كما أشارت لتصرف بعضهن تجاهها، مشيرة لسلوكين مزدوجين، أحدهما تحاول أن تُظهر فيه الفتاة السعودية محافظتها ومحافظة أسرتها

أمام باحثة غربيّة، والآخر تحاول أن تُظهر فيه السعودية تحررها وتحرر أسرتها أمامها!

وتحيل هذه الملحوظات -برأيي- لعدة مسائل منها: الحدود الفاصلة بين التدين والعادة، والنظرة الطبقية للآخر (الأدنى) من منظور الثقافة الشعبية، وتجميل الذات أمام الآخر (المُستعلي) حضاريًا.

السعوديات وتحرير المرأة

تذكر الباحثة أن أيًا من السعوديات المستجوبات لم تقم بتوظيف حجة (تحرير المرأة) أثناء الحديث عن العمل الوظيفي، مما يؤكد -في رأيي- أمران، أولهما: تميز التجربة السعودية في تعليم المرأة وعملها، وأن محاولة إسقاط التجارب التاريخية للمرأة الغربية على تجربة المرأة السعودية ضربٌ من التسطيح والمغالطة التاريخية، وثانيهما: وعي المرأة السعودية بتميز تجربتها وغياب الطابع الصراعي عنها، وقد بسطت هذين الأمرين في مقالة سابقة بعنوان : (القراءة عكس السطر: المرأة السعودية ووعي المرحلة).

السعوديات والنِّسوية الليبرالية

استخدمت الباحثة مصطلح النسوية الليبرالية لوصف النساء السعوديات المطالبات بحقوق المرأة وفقًا للمدونة الحقوقية الغربية،

وأشارت لموقف الشابات السعوديات من هذه الفئة، وتحت عنوان جانبي هو (غياب التشبّه بالليبراليات) ذكرت الباحثة أنه وعلى الرغم من انتهاك السعوديات للقواعد الإسلامية بشكل علني فمعظم المستجوبات تبنَّين خطابًا نقديًا نوعًا ما تجاه الليبراليات "لاعتقادهن أن أولئك يذهبن بعيدًا، وأنهن متأثرات جدًا بتجربتهن في الدول الغربية، ومنفصلات عن المجتمع، أو أنهن يدافعن عن مطالب لا معنى لها، أو ليس لها الأولوية بالنسبة للسعوديات"، وهذا لا يعني -بحسب الباحثة -عدم وجود التقاء بين آراء عدد مهم من المستجوبات مع مطالب الليبراليات كالاختلاط وقيادة السيارة والتي تراها المستجوبات سلوكيات غير منافية للإسلام، لكن صاحبات هذه الرؤية يحرصن على تقديم أنفسهن -ودون طلب من الباحثة كما ذكرت هي نفسها- على أنهن لسن (ليبراليات) ولسن (متشددات)، وترى الباحثة أن صاحبات هذه الرؤية يتناغمن مع الخطاب الإصلاحي البارز بعد الحادي عشر من سبتمبر.

السعوديات وانتهاك القواعد الإسلامية

من الملحوظات المهمة التي أوردتها الباحثة في الفصل المعنون بـ(ننتهك معًا) ملحوظتها حول (البُعد الجماعي) لما وصفته بانتهاك القواعد الإسلامية في الفضاءات العامة المحكومة بمرجعية إسلامية، مشيرة لأهمية هذا البعد بقولها: "لا بد من التركيز على

البعد الجماعي لممارسات انتهاك القواعد"، خاصة وأن أسباب تبني تلك الممارسات-بحسب الباحثة- متنوعة ومتضاربة: من العزم على الانتهاك، إلى التماهي مع المجموعة دون وضع القِيم في الميزان، ذلك أن مضاعفة الصور-كما تشير الباحثة- تؤسس للوضعية الطبيعية للممارسة المرفوضة وتتحول معها الممارسة الشاذة إلى أمر عادي دون اللجوء للمعيار، وقد أفادت بعض المستجوبات أن ممارسة تلك الانتهاكات تعتبر شرطًا للانتماء لمجموعة الأقران، كما أن تلك الخروقات للقواعد الإسلامية كعدم الالتزام بالضوابط الشرعية للباس والحجاب بخاصّة باتت منتشرة ومقبولة نسبيًا لدى الفتيات الحضريات، وعلى الرغم من كونها ظاهرة غير منظَّمة، أي لم يجر الاتفاق عليها ولا تُعرف أغراضها، وليس لها استراتيجيات تتطابق معها فهي (أفعال منسّقة)، ومآل تلك الانتهاكات المتكررة والرائجة هو التحول إلى (نمط)، وهذا ما حدث بالفعل لبعض الممارسات التي أصبحت مبتذلة -بحسب تعبير الباحثة -بين الشابات السعوديات مما قلل من قيمتها الانتهاكية كتحويل العباءة إلى اكسسوارات للزينة، الأمر الذي يعد مرفوضًا في التأويل الديني الرسمي، كما تشير الباحثة للانتهاكات الأخرى البادية للعيان والتي تندرج تحت إطار أشمل لاستخدام الممنوعات، "كما يدل عليه تداول المقاطع والفيديوهات الساخرة، والكتب الممنوعة في السعودية وأهمها روايات عبير التي

تحكي قصص حب رومانسية وكتب الأبراج المستوردة في الغالب من البحرين"، وترى الباحثة أن هذا يتطابق مع ما يسمى بـ(النصوص المخفية) وهي -في رأي الباحثة- "ممارسات يسخر من خلالها المُسَيطَر عليهم وبشكل نسبي من علاقات السلطة، ومن دون الادعاء أنهم مسيطر عليهم"، ولأن الانتهاكات أفعال مكررة يوميًا ويتبناها عددٌ كبير من الفتيات، فهي لا تمس سمعة من تقوم بها ولا تؤدي لعقوبات من طرف السلطات المعنيّة بتطبيقها في تلك الفضاءات، ولا في المحيط العائلي بشكل عام، بخلاف الانتهاكات الأكثر (استفزازًا) -برأي الباحثة- كعدم ارتداء الحجاب والذي ترى الباحثة أن من يقمن به إما يفعلنه بموافقة أهلهن، أو أن الفاعلات في قطيعة مع عائلاتهن وقررن أن يفعلن ما يحلو لهن بغض النظر عما يمكن أن ينتج عن ذلك من توترات وصراعات مع المحيط العائلي والمقصود بالعائلة هنا ما يعرف بالعائلة الممتدة لا الأسرة النووية.

وفي سياق الحديث عن أنواع الانتهاكات التي تمارسها من تسميهن الباحثة بالشابات السعوديات تارة، وبالفتيات المدينيات أو الحضريات تارة أخرى تجاه النظام العام الذي تمثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد أجهزته التنفيذية، تصف الباحثة -في هذا السياق- ممارسات السعوديات تجاه رجال الهيئة وجرأة بعضهن على مواجهتهم بالانتهاك غالبًا وبالنقد أحيانًا بأنها ممارسات ينبغي أن تُقرأ "في ضوء الإطار السياسي الذي يشجعها: فهيئة الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر تعرضت لنقد كبير في وسائل الإعلام، وفي إطار الخطاب المضاد للإرهاب والفكر المنحرف".

وتطرح الباحثة نموذجًا معاكسًا للنموذج الفرنسي فتقابل الباحثة بين انتهاك المسلمات في فرنسا للقواعد العلمانية بارتدائهن الزي الإسلامي في الفضاء العام، وبين فتيات الرياض في انتهاكهن للقواعد الإسلامية المتعلقة باللباس في الفضاء العام، وتبين في موضع آخر من كتابها أن ثنائية (محجبة/ سافرة) ليست متجذرة في السعودية كما هو الحال في أماكن أخرى من العالم، إذ يتجذر التقابل في السعودية بين (ملتزمة/ وغير ملتزمة) دينيًا بصورة أكبر، ومن الملحوظات اللافتة للباحثة في هذا الموضوع أن السعوديات رغم انتهاكهن للمحرمات لا يُشككن غالبًا في صحة المبدأ الذي يخالفنه، ويعترفن أحيانًا بوجود فارق بين قناعاتهن وسلوكهن، وهذه برأيي ملحوظة على قدر كبير من الأهمية، ومع ذلك فلا ينبغي الركون إليها خاصة وأن الخطاب النسوي العلماني والإسلام النسوي المدعوم غربيًا بعد الحادي من سبتمبر يسعى لزعزعة الموثوقية الدينية بلا تفريق بين الفروع والأصول.

ولا يضيف جديدًا- للقارئ المسلم- أن يقال أن ما ذكرته الباحثة بشأن البعد الجماعي لمخالفة القواعد الإسلامية وتطبيع المخالفة بالتفشي والتكرار هو مما استوعبه الإسلام واحتاط له وأوجزه القرآن في (التواصي بالحق والتواصي بالصبر)، كما استوعبته

السُنَّة في نصوص عديدة، والتفصيلات الشرعية المتعلقة بالتناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستويين الجماعي والفردي تحتل مساحة مهمة في الفكر الإسلامي قديمًا وحديثًا، لكن معالجة مثل هذه الظواهر تتطلب إعادة النظر في مدى تقديرنا لآثارها وطرق تعاملنا معها في الواقع.

السعوديات وهيمنة الثقافة الغربية

من الملحوظات الهامة للباحثة حول تفاعل السعوديات مع الثقافة الغربية حديثها عن (خطاب التنمية الشخصية على النمط الغربي)، ممثلاً في: تحقيق الذات، النجاح الشخصي، الثقة بالنفس...، فقد لاحظت الباحثة أن ترجمات الكتب الأمريكية الأكثر مبيعًا في هذا الحقل تشهد إقبالاً كبيرًا من المستجوبات اللائي لا يُقمن حدودًا بين ما هو إسلامي وغير إسلامي، كما تذكر الباحثة التي تذكر أيضًا أن استثمار خطاب التنمية الشخصية (الغربي) -أو القوالب الغربية للتنمية الشخصية- في الفضاءات الدينية النسائية يمثل ازدواجًا في موقف الداعيات تجاه الثقافة الغربية في حقيقة الأمر، ويتمثل هذا الازدواج في أمرين:

الأول: تصفه الباحثة بـ(المزج الهجين) ويتبدى في الربط بين أفكار التنمية الشخصية والنصوص الشرعية، فترى الباحثة أن

خطاب التنمية الشخصية وإن تمت أسلمته -أو تعبئة قوالبه الغربية بمضمون إسلامي- خطاب مؤسس على النزعة الفردية أو (الفردانية) التي ترى الباحثة أن الداعيات يقفن منها موقفًا مزدوجًا بإدانتهن الفردانية بوصفها مفهومًا غربيًا يؤدي لتفكيك الأسرة وذلك في سياق التنديد بما يصفنه بالمؤامرة النسوية الغربية على المرأة المسلمة المروجة لمفاهيم غربية من قبيل (تمكين المرأة) في الخطابات الليبرالية المطالبة بحقوق المرأة في السعودية.

الثاني: اختلاف موقف الداعيات تجاه النزعة الفردية في خطاب التنمية الشخصية بمقابل موقفهن تجاهها في الخطاب الليبرالي الحقوقي والذي يوصف من قِبل الملتزمين دينيًا (بحصان طروادة) وهذه الصورة المجازية تشير لتسريب الهيمنة الغربية للعالم الإسلامي عبر الخطاب الحقوقي، بينما لا يمثل خطاب التنمية الشخصية لدى الداعيات حصان طروادة في الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي -بحسب الباحثة- التي تطرح ملحوظاتها حول آثار خطاب التنمية الشخصية ذي النزعة الفردية على السعوديات ومنها:

- شرعنة الأهداف الشخصية ومد الشابات السعوديات بوسائل حجاجية تمكنهن من التفاوض مع ذويهن بشأن العمل الوظيفي وإنشاء المشروعات الخاصة.

- نزع الشرعية عن المطالب الأشد شمولاً أو التحركات الجماعية التي تهدف إلى تحسين حقوق المرأة كالانتظام في حركات نسوية.

وترى الباحثة أن تبني خطاب التنمية الشخصية الذي تتبناه المستجوبات وتختلط فيه السجلات غالبًا كتحقيق الذات، وتنمية الشخصية الإسلامية، وعلم النفس، والتدريب المهني، هذا الخطاب تلتقي آثاره عرَضيًا -في نظر الباحثة- ببعض أهداف النسوية الليبرالية التي تحظى بقدر من الإجماع حولها، ومن دون أن تتبنى المستجوبات ذلك صراحةً، وذلك لسببين:

الأول: "تقدير المستجوبات للنشاط المهني باعتباره وسيلة للنجاح الفردي يمكن أن تكون له آثار مشابهة للتيار الفكري الذي يعتبر مسألة (العمل الوظيفي) عنصرًا جوهريًا في تحرير المرأة، على الرغم من أننا أمام حجتين مختلفتين جدًا: فالمستجوبات لا يتحدثن عن تحرير المرأة وهو مفهوم يتأسس على ملاحظة التفاوت بين الرجال والنساء والذي يعد أمرًا جائرًا، لكنهن يتحدثن عن التحرر الفردي، وهو مفهوم يتحدر من مقاربة نفسية اختزالية وعمياء تجاه أنماط اللا تكافؤ".

الثاني: "أن التنمية الشخصية تُشجع على جعل مشاعرنا ومشاكلنا موضوعًا للتحليل نشارك فيه الآخرين، وخاصة من خلال نصائح (شخصية) عبر الهاتف وعبر النت، كما تشجع على صياغة المشاكل

الشخصية في قصة، وعلى نزعة فردية ذاتية تجنيها الشابات المدينيات ويقمن بإبرازها-وتستشهد الباحثة بمقتطفات المقابلات المذكورة في الكتاب-وبصرف النظر عن طابعها العام فإن المحاضرات تتطرق إلى موضوعات نادرًا ما يتم طرحها في مكان آخر، وتجعل المستجوبات يشعرن بأنهن معنيَّات بها بصورة جلية، وكل ذلك يسهم في عملية نشر المشاكل الخاصة، وفقدان الثقة في النفس، وصولاً إلى الصراعات الزوجية، وهو ما شكّل في سياقات أخرى أثرًا من آثار الحركات النسوية، ومع ذلك فإن الأهداف ليست هي نفسها! ".

وفي رأيي الشخصي أن هذه الرؤية التحليلية حول خطاب التنمية الذاتية بحاجة لمزيد من البحث والتأمل لتطابق شيء من آثارها مع الواقع بجلاء.

السعوديات والنزعة الاستهلاكية

ما تناولته الباحثة في هذا الموضوع لا يقل أهمية -في تصوري- عما سبق ذكره في هيمنة الثقافة الغربية، وتصدر الباحثة الفصل الذي تتناول فيه أساليب التفاوض حول أشكال الأنوثة، بالعبارة الشعبية الدارجة: "كُل ما يعجبك والبس ما يعجب الناس"، وبأثر: " إن الله جميل يحب الجمال"، وتذكر الباحثة أن أساليب تقديم الذات لدى الشابات المدينيات الموصوفة سابقًا في حديثها عن الانتهاكات في اللباس ونحوه "تُخرب نمط الأنوثة المتأسس على الحياء"، من خلال

اعتماد أشكال استهلاكية جديدة، وأشكال لباس جديدة، ورغم أن هذه الأشكال الاستهلاكية الجديدة من اللباس -برأي الباحثة- تضع الفتيات تحت سلطة مراقبة من نوع آخر تتمثل في المعايير المفروضة عالميًا، لكنها تمنحهن حريات جديدة بشكل من الأشكال، أي أن الفتيات "يقمن -بمعنى من المعاني- من خلال خرقهن للقواعد الإسلامية بفك أشكال من (تشكل الذات) بقصد صنع أشكال أخرى من الذات الأنثوية -تسميها الباحثة-(أنثويات استهلاكية) بصيغة الجمع لا المفرد"، وقد تدمج الفتيات السعوديات-برأي الباحثة- المعايير الاستهلاكية بمعايير أخرى تنتج عنها أشكال أخرى من الأنوثة الاستهلاكية، مشيرة للفتاة الملتزمة دينيًا بالعباءة على الرأس والنقاب، وهذا الحجاب الملتزم قد يخفي تحته لباس (موضة)، مما يشير لتأثير نموذج الأنوثة الاستهلاكية على تقديم الذات حتى بالنسبة للفتاة الملتزمة بالضوابط الشرعية للباس.

وتحت عنوان (مفاخر الأنوثة الاستهلاكية: مفاخر الذات في مواجهة نظرات الآخرين) تذكر الباحثة أن فتح فضاءات جديدة للنساء يجعلهن عرضة " لنظرات النساء الأخريات اللواتي يستطعن التقدير والحكم، ويمكن أن تحمل نظراتهن على أنها لوّامة أو معجبة، إن هذه النظرات هي ما يسبب التوافق مع معايير مجموعات الأقران، وتقليد الآخرين وبعض المحاكاة". وتوضح الباحثة كيف أن "أنماط الحياة التي يتم اعتمادها داخل الفضاءات التي تتقاسمها السعوديات

تسهم في تشكيل التوقعات المعيارية التي تثقل كاهلهن"، وتشير الباحثة في موضع آخر من الكتاب أن نمط الأنوثة الاستهلاكية مهيمن والظهور بمظهر الميسور ماديًا في مجتمع الشابات يمثل المعيار، كما بينت كيف أدت هذه الأنماط المنتشرة في الوسط النسائي لإقصاء بعض النساء الخارجات عن النموذج المهيمن للأنوثة الاستهلاكية من ذوات الدخل المحدود ومن لا يستطعن مجاراة النموذج المهيمن أو لا يرغبن بذلك لسبب من الأسباب، وتورد الباحثة العبارة العامية لإحدى المستجوبات التي وصفت سلوك أولئك الشابات اللاتي لا يحتجن للعمل برأيها ولكنهن يقمن بذلك للخروج إلى السوق للتنزه وتغيير الهاتف المحمول وشراء ملابس فاخرة والسفر ويأتين للعمل من أجل التباهي بمظهرهن بقولها: (عشان يتكشخون علينا!)، كما تبين الباحثة كيف تحولت الفضاءات العامة للتسوق لأداة للتمييز الطبقي، وكيف تتفاعل السعوديات مع ذلك الأمر بالتنزه والالتقاء بالرفيقات في مجمعات كبرى وفارهة في حين يتسوقن من مجمعات أخرى أقل منها.

والحق أن ما ذكرته الباحثة من ملحوظات حول النزعة الاستهلاكية حريٌ بالتأمل كما أن ما ذكرته حول ملازمة الاستهلاك للعمل الوظيفي أمر ملحوظ ومشاهد في أوساط العمل النسائية المستقلة، وكذا ما ذكرته حول تحول المهر إلى مناسبة استهلاكية تنفق

فيه العروس كامل المهر في أسابيع معدودة، إضافة لما ذكرته الباحثة حول الاهتمام المبالغ فيه بالماركات العالمية إلى حد التسابق لاقتناء نسخ مقلدة من الماركة الأصلية، أو الاحتفاء بافتتاح فرع جديد لمتجر لا يوجد إلا في أحد عواصم الموضة في الرياض، رغم أن المحتفية به من المستجوبات لم تغادر الحدود السعودية على حد وصفها، وترى الباحثة أن هذه الممارسات تقترب مما يسمى بـ(الكوسموبوليتية التابعة) حيث يمكن للتابعين إعادة إنتاج العوالم التي تتجاوز الحدود الوطنية حتى عندما يكونون مقصيين من (العالمية) باعتبارها مشروعًا للنخب.

ورغم أن الباحثة ترى أن تفشي النزعة الاستهلاكية ليست قسرًا على المرأة السعودية، لكن هذه النزعة برأيها تتراكب على أعراف بعض المجموعات محيلة في ذلك على الدراسة الأنثروبولوجية لسلوى الخطيب حول النساء في هجرة الغطغط السعودية ورمزية المصوغات الذهبية للمرأة البدوية.

كما تورد الباحثة عدة ملحوظات في هذا الموضوع أعرضها تحت العناوين الثلاثة التالية:

١-٣ التوظيف السياسي للنزعة الاستهلاكية

ترى الباحثة أن الترويج لأنماط الأنوثة الاستهلاكية بين الشابات السعوديات يعود لأسباب سياسية تتمثل في إقصاء النساء عن أماكن

اتخاذ القرار، وهذه النظرة تلتقي مع رؤية الصحفي الأمريكي لورانس رايت، والواقع أن هذا التفسير مبالغ فيه وتظهر فيه النزعة التسيسية الغربية للظواهر الاجتماعية كما في غيرها.

ومن الملحوظات اللافتة للباحثة في حديثها عن التوظيف السياسي للنزعة الاستهلاكية والذي توزع على عدة مواضع من كتابها، ملحوظتها حول موقف غالبية السعوديات من الاختلاط حيث ترى الباحثة أن توفير هذه الفضاءات أو "الملاذات الآمنة للاستهلاك"، ومبدأ "عدم الاختلاط الذي يحد من قدرة السعوديات على الحركة، والذي هو أحد مطالب الحركات النسوية في سياقات-ثقافية-أخرى، هو أمرٌ مفروض على الفتيات الحضريات السعوديات، ولكنه كذلك (أمرٌ مرغوبٌ فيه من أغلبهن) ".

٢-٣ موقف الداعيات من النزعة الاستهلاكية

رغم أن الباحثة قدمت نقدًا مهمًا لخطاب الداعيات لكنه يجب أن يوضع بإزاء تصريحها السابق حول قلة اتصالها بالفضاءات الدينية، وقد فصَّلت الباحثة الحديث حول أسباب ذلك في مقدمة كتابها، ورغم أن الباحثة لم تشر لحضورها أو محاولة حضورها أيًا من المحاضرات والدورات التي تقدمها الداعيات الجماهيريات أو الأسماء الدعوية النسائية الشهيرة طيلة فترة وجودها في الرياض، ومراجعها التي أحالت عليها في هذا النقد لم تزد على أحد كتيبات

داعية معروفة، ومحاضرة -لداعية لم تسمها الباحثة- حول الثقافة الاستهلاكية في جامعة الملك سعود، ومقابلة مع إحدى الكاتبات الصحويَّات على حد وصفها، ومقابلة مع إحدى الداعيات التي ذكرت الباحثة أنها تشهد انتشارًا متناميًا ووضعت لها اسمًا مستعارًا يحجب شهرتها المتنامية، ومع ذلك فقد ذكرت الباحثة في أكثر من موضع من كتابها أن "الداعيات ليس لهن خطاب مضاد بوضوح للنزعة الاستهلاكية"، وأن النقد للنزعة الاستهلاكية يصدر من الشابات السعوديات المستجوبات، "ولا يصدر النقد في الغالب من العلماء أو من الداعيات اللاتي لا يتوجه نقدهن إلى النزعة الاستهلاكية في ذاتها"، وأن النقد الموجه للثقافة الاستهلاكية إذا حدث وصدر فينطلق من الدفاع عما يفترض أنه خصوصية ثقافية، أو انتقاد ممارسات أخرى كتضييع الوقت في التبضع، وتذكر الباحثة أن نشاط المؤسسات الدعوية ممثلاً في الدورات التدريبية وأنشطة المراكز الصيفية والمجلات الفتاتية الإسلامية تروج لنمط الأنوثة الاستهلاكية لاجتذاب الفتيات من خلال دورات من مثل (تقنيات التجميل)، وترويج إحدى المجلات الفتاتية الإسلامية لعدة "قوائم نشر بمقابل، تقول إحداها (كوني الأجمل) وهو ما يسمح بتلقي نصائح يومية في التجميل عبر الرسائل القصيرة"، وتشير الباحثة للاختلاف بين خطاب الدعاة والداعيات في هذه المسألة، حيث تواجه الداعيات نموذج يخرج عن الأنوثة وهو (البويات-المسترجلات) وترى الباحثة

أن نموذج الاسترجال تقدم فيه الذات المسترجلة بوصفها (موضة) وهذا النموذج المسترجل لا يخرج عن سلطة النزعة الاستهلاكية بل يخضع لها عبر لباس واكسسوارات وقصات شعر خاصة بالبويات، وأن مظهر البويات الذي يوصف أحيانا بكونه مجرد (ستايل) ولا ينطوي بالضرورة على أي شكل من أشكال الانحراف الجنسي، يمثل نموذجًا مضطربًا للأنوثة وملتبسًا بالموضة، مما يدفع الداعيات لمقاومة هذا النموذج بالترويج لنموذج الأنوثة الاستهلاكية عبر الأمثلة المذكورة طالما "أن إعادة تعريف الأنوثة تمر عبر الأشياء التي تُشترى من مراكز التسوق"، وتشرح الباحثة هذه النقطة في موضع آخر بقولها "إن الامتثال للنموذج المهيمن للأنوثة الاستهلاكية قد أصبح أمرًا أخلاقيًا تتلفظ به الداعيات، إن ضرورة الأنوثة تنتصر على واجب الحشمة في الفضاءات الأنثوية".

وتشير الباحثة للاختلاف بين خطاب الدعاة والداعيات في هذا الأمر بقولها:" يوجد في هذه النقطة فجوة بين الخطاب الإسلامي الذكوري الداعي إلى الحشمة وعدم لفت المرأة للأنظار في مستوى الملابس، وبين الخطاب الإسلامي الأنثوي الذي يدين الاسترجال ويقوم في مقابل ذلك بالترويج لأنوثة استهلاكية تلتحق بأوامر الماركات التجارية الكبرى في مجال التجميل والموضة".

٣-٣ التأثير العميق للنزعة الاستهلاكية

ترى الباحثة أن الترويج للأنماط الأنثوية الاستهلاكية والتغيرات الحادثة في الفضاءات العامة للنساء السعوديات ممثلة في الممارسات الانتهاكية ذات البعد الجماعي والمنتجة لأشكال جديدة من الذوات، تُبيّن كيف يمكن أن تُفتح مسارات جديدة للتغيير الاجتماعي (دون تعبئة)، وكيف أن "التغيّرات المهمة يمكن أن يتم الاشتراك في إنتاجها عبر أفعال عديدة ومفاوضات في مستويات مختلفة، من دون أن ينتج من هذه العملية صراعات ظاهرة"، وهكذا حدث التغيير لدى فئة كبيرة من الفتيات السعوديات اللاتي ينأين بأنفسهن عن التشبه بالليبراليات.

وأتفق إلى حد كبير مع الباحثة حول تأثيرات الاستهلاكية وعدم التصدي لها بالدرجة المطلوبة وسبق وأن تناولت جانبًا منها في مقالة بعنوان (المد الاستهلاكي والانحسار القيمي) وأصل المقالة دراسة لظاهرة الاستهلاك عند المرأة السعودية أجريتها على هامش دراستي لمقرر الأنثروبولوجيا في الماجستير في قسم الثقافة الإسلامية عام ١٤٣١هـ.

أخيرًا.. وعلى فرض التسليم بكل ما ذكرته الباحثة حول الموقف من النزعة الاستهلاكية فلا شك في عدم موافقة الداعيات على آثارها المذكورة إذ تدخل في صميم ما يدافعنه حفظًا للهوية الإسلامية،

ويبدو لي أن عدم وضوح الخطاب المضاد للنزعة الاستهلاكية يعود لـلتعامل مع مستوى غير مباشر من التحديات الثقافية بخلاف التحديات المباشرة والصريحة كالاتفاقيات الأممية المتعلقة بالمرأة، أي يرجع لـ(بُنية) الظاهرة نفسها أو الطابع (المركب) للثقافة الاستهلاكية، ولاختلاف مجالات اشتغال الداعيات المتخصصات بالأساس في العلوم الشرعية التفصيلية، وعدم تَشكُّل مسار نسائي إسلامي يُعنى بالكُليّات والدراسات الفكرية والحضارية ولا يقتصر بالضرورة على القضايا الساخنة أو التي تقع في الدائرة المباشرة لصراع التيارات حول قضايا المرأة، بل يسير بهدوء وثبات يشبه ثبات وهدوء المسار الذي يجري فيه تعليم العلم الشرعي بمختلف تفاصيله، وبمعزل عن صراع التيارات، ويمكن للمسار الفكري السابق الذي لا يُشترط أن ينخرط في المستوى النشِّط للخطاب النسائي أن يسهم في تغذية الخطاب الدعوي المؤسسي حول مثل هذه القضايا.

قراءة في كتاب فلسفة الزي الإسلامي

الكتاب لمؤلف تونسي هو الدكتور أحمد الأبيض، طبيبٌ وباحثٌ في القضايا الاجتماعية، له عدد من المؤلفات منها الكتاب الذي بين أيدينا، وهو كتاب من القطع المتوسط يقع في مائتي صفحة، أُلّف في تسعينات القرن الماضي وطُبع عدة طبعات صدر آخرها عن دار المعراج السورية عام (٢٠١٠م).

يقول المؤلف عن كتابه في لقاء أجرته معه شبكة السبيل: "هو كتابٌ يتيم في بابه -على حد علمي- باعتباره الوحيد الذي يتناول مسألة الحجاب من زاوية المقاصد والحكمة والفلسفة التي تحكمه، وهذا يتنزل في إطار ما أسميه بالمقولات والدلالات، باعتبار أن لكل المقولات الإسلامية العقدية والقيمية مقاصد وأهداف، ما جاءت هكذا عبثًا والله لا يريد أن يرهقنا أو يتعبنا".

وأضاف الدكتور: "فمن أجل الإبانة عن هاته المقاصد والقِيم والاستتباعات الفكرية والعملية، كان لزاما أن يتم تناول كل المقولات الإسلامية والسلوكية برؤية جديدة تحاول أن تبرز هاته الأبعاد حتى يستحضرها الإنسان الذي يتبنى هذه المقولات ويتمثلها ويعيشها،

وهذا يعيدنا إلى مقولة السيدة عائشة - رضي الله عنها - لما سُئلت عن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلّم ، فقالت:"كان خلقه القرآن"، "فبقدر ما تتضح دلالات كل مقولة عقدية أو سلوكية يكون مستوى نضج الوعي ودرجة رقي الممارسة" [٥].

ورغم وضوح موضوع الكتاب - الزي الإسلامي - فلم يغفل المؤلف تحديد مراده بهذا الزي، وشخصية مرتديه، ومجال ارتدائه بقوله : " وتُعلِّم الشريعة المرأة أن اتخاذها للزي الإسلامي ذي المواصفات المعلومة إنما يجب مع غير محارمها، أي أثناء علاقتها بالمجتمع المفتوح، وضمن دورته الإنتاجية، وفي مجال المعاملات حسب تعبير فقهائنا"[٤١].

ويتبين من النص السابق أن المراد بالزي الإسلامي الحجاب، وهو زي خاص بالمرأة ترتديه أثناء تواجدها في الفضاء العام - كما هو معلوم-إلا أن اختيار المؤلف للتعبير عن الحجاب بـ(الزي الإسلامي) اختيارٌ ذو دلالة، إذ يعبر عن واقع المسلمة في المجتمعات التي تفشى فيها الاختلاط في شتى مناحي الحياة الاجتماعية وغابت معه التجمعات الخاصة بالنساء في محافل المجتمع ومؤسساته حتى أصبح الحجاب زيًا لصيقًا بالمرأة لا تكاد تضعه أو تستبدله إلا في منزلها أو بين محارمها، بينما يمثل الحجاب في بقايا المجتمعات الملتزمة - ولو جزئيًا-بأدبيات الإسلام في الفصل بين الجنسين - كمجتمعنا

السعودي - مجرد دثار يستر الزي الأصلي والذي ابتعد بدوره عن مقاييس الإسلام وتأثر هو الآخر وبشكل ملحوظ بمقاييس الثقافة الغربية، وقد أشار المؤلف لهذا المعنى إشارة عابرة في حديثه عن تأثر الزي الرجالي أيضا بمقاييس تلك الثقافة.

يعرض المؤلف أبعاد الحجاب ومقاصده عبر عدة دوائر تبدأ من الدائرة المركزية (دائرة الوجوب الشرعي) والتي لا يقف عندها كثيرًا من حيث التفصيل في وجوب الحجاب أو شرعيته - مع إخراجه اللافت للنقاب من دائرة الشرعية لينسبه للعادة في إلماحة سريعة لم يَبسُط فيها القول ولا تصمد أمام البحث الموضوعي - لكنه ينطلق من دائرة الوجوب الشرعي للقدر المتفق عليه من الحجاب برؤية تنداح نحو دوائر أخرى تتصل بالعلاقات الاجتماعية والحضارية، ورغم تشابك القضايا المطروحة في الكتاب واتصالها ببعضها البعض في نسيج واحد لم يَفْصل فيه المؤلف بينَ مقاصد الحجاب والظواهر المتصلة به فصلاً موضوعيًا صارمًا، فيمكن للقارئ أن يميز بوضوح بين الأمرين ويدرك دافع المؤلف لنسج مادة كتابه على هذا المنوال، إذ أبان في مقدمة كتابه عن قصده الواعي وغرضه المنهجي من ذلك العرض بقوله: "ونحن حين نتناول هذه المسألة- الحجاب-فإننا لن نبرر التزامًا شرعيًا، فالحكم يبرر ذاته بذاته، والالتزام بالحكم هو إذعان ورضا بحكم الله عز وجل في الشيء، ولكن سنحاول رصد

تبعات ذلك الالتزام على المستوى الحضاري والثقافي حين يتنزل تاريخيا" [٨].

ويتضمن هذا القول معنيين هامين:

الأول: تقديم التسليم للحكم الشرعي والإذعان له على معرفة الحِكم والمقاصد والمصالح التي تقف وراءه وتتفتق عنه، وأن خفاءها غير مؤثر في الانقياد لها بادئ الأمر، وإن كان انكشافها للمسلم يزيده إيمانًا وتسليمًا.

الثاني: أن المؤلف لا يتجه لرصد أبعاد الحجاب ومقاصده من الناحية النظرية المعيارية فقط وبمعزل عن التطبيق الحي ومستويات هذا التطبيق قربًا وبُعدا عن المعيار، بل يرصدها من حيث كونها مُفَعَّلة في الواقع الاجتماعي فيربط بين الحكم الشرعي، وأبعاده المنعكسة في الواقع العملي في سياق ثقافي وحضاري عالمي.

وقد اهتم المؤلف بشمولية الطرح وتماسكه فبيّن بدءا ارتباط الحجاب بمنظومة (التوحيد) مؤكدًا على ضرورة التناول الشمولي للإسلام وأن عدم دراسة الجزئيات في ضوء الكليات يُفضي حتما لفهم قاصرٍ ومشوَّه: "وفي هذا الإطار لا يمكن عزل الزي الإسلامي للمرأة عن سائر المنظومة الفكرية المتكاملة القائمة على التوحيد، بما هو نفيٌ لكل الآلهة المزيفة وتجريدٌ لها ممانسب إليها، أو نسبته لنفسها من تأله واستعلاء (لا إله..) ومن ثم تحررٌ من كل الطواغيت وكل

صنوف القهر والاستعباد على أساس الارتباط بالله وإثبات عبودية الإنسانية جمعاء له (إلا الله)" [٤٤].

فالزي الإسلامي يعبر عن التصور الإسلامي المتميز عن الكون والإنسان والحياة، وقيم الحق والجمال، وعن الاختلاف والتباين مع القيم الجمالية والفلسفية الغربية.. والمسلمة بوعيها لهذا التصور ومفارقته لغيره "تمتلك عقلية نقدية تنفذ لأسس الظواهر، وترقبها في حركتها وآليات فعلها متجاوزة الفهم التسطيحي للأشياء"[٤١].

ويؤكد المؤلف على أن الدعوة للتمسك بالزي الإسلامي " ليست دعوة شكلانية ظاهرية، لكون اللباس ليس غلافًا ماديًا خارجيًا للجسد فقط، بل كساء للجسد بمجموع القيم والمبادئ التي تحملها ثقافة معينة ومن خلالها تقرأ الجسد وترمزه " [٩].

وينفذ المؤلف بقراءته هذه إلى عمق الأطروحات العلاماتية (السيميائية) ويستثمرها في قراءة تتناول اللباس من حيث هو خطاب، وخطاب هادف، مشيرًا إلى الصلة بين الشكل والمضمون بعامة، وتجليات هذه الصلة فيما يتعلق بالزي الإسلامي على وجه الخصوص، وأن المسلمة حين ترتدي زيَّها الإسلامي لا تتدثر بقطعة قماش وحسب بل تُعبر في حقيقة الأمر عن خيار العفة والطهورية [١٧٢،١٧٦].

والمسلمة برفضها الانخراط في نسق التبرج وإفرازاته غير الصحية، والتزامها بحجابها تنفي عنها المجهولية، وتعلن حضورها الاجتماعي بعيدًا عن كل مايدل على الانحراف الأخلاقي، مما يدفع عنها الأذى مصداقا لقوله تعالى: (ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين) [١٦٤].

ولا يعبر حجاب المسلمة عن التزام شرعي فقط وإنما عن موقف فكري مناضل كذلك، "فلباسها الشرعي يذكرها في كل لحظة بذاتها وهويتها الرسالية ويمثل عامل صدٍ عن كل سلوك مائع لا يستسيغ الوعي الفردي ولا الوعي الجمعي صدوره منها - وهي رمز العفة والطهر- كما يمثل دافعًا ومحرضًا قويًا على الجهاد، جهادٌ يحرر المرأة من كل توظيف منحرف ودوابي لغرائزها من ناحية، وجهادٌ من ناحية ثانية ضد قوى الاستكبار والقوة والاستضعاف التي ترسخ العلاقات القهرية في المجتمع، وتعمل على اجتثاث المرأة من جذورها على المستويين المحلي والعالمي" [٤٦-٤٧].

وينقل المؤلف القارئ المعتاد على الأطروحات الدفاعية عن الحجاب، إلى طرح نوعي ينتقل به من الدفاع عن مبادئ الإسلام وأحكامه إلى اقتحام الأرضية الفكرية للخصم، فيفكك ظاهرة التبرج المناقضة للحجاب، ويكشف عن المنطق الذي يحكمها من خلال تناوله لمظاهر التبرج الأساسية: (التعري/ الهتاك) و(التغطية/

التعرية) و(إطلاق العطورات) و(الخضوع بالقول)،وتداعيات هذه المظاهر، في عرض تتجلى فيه حكمة الحكم الشرعي وتُدلي فيه نتائج الدراسات الجنسية والاجتماعية بشهادتها له في هذا الشأن.

ففي حين يدفع الحجاب-الذي هو حقٌّ للمرأة قبل أن يكون واجبًا عليها-الأذى عن المرأة كما في قوله تعالى: (ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين) فالتبرج بحسب ماذكره الدكتور "إيذاءٌ للمرأة قبل أن يكون إيذاءً لغيرها، إذ هو استلاب لإنسانيتها واختزال لوجودها إلى حدود جغرافية جسدها قبل أن يكون إثارة للرجل وتكريس للاهتمامات الغريزية المحضة" [٦، ١٢].

ولا يقف هذا الاستلاب عند المرأة وحدها بل يمتد للرجل أيضا فهو استلاب مزدوج يسجن الرجل في قفص ذكورته كما يسجن المرأة في قفص أنوثتها، ويُغيِّب التعامل معها بوصفها إنسانًا، الأمر الذي يكفله لها الالتزام بالزي الإسلامي بحمولته القيمية عفة وحياء وتقوى، إذ به تتم أنسنة العلاقات بين الجنسين [٥٩، ١٧٦].

وأثناء تسليطه الضوء على (العنف الرمزي) يستحضر المؤلف آراء علماء الاجتماع حول هذا النوع من العنف وعلاقته بالتبرج والصور النموذجية التي ترسمها وتنشرها موضات يتحكم في صناعتها وتحريكها الرجال وتلهث خلفها النساء، بتمثل تلك الصور ومقارنة أنفسهن بها على الدوام [١٩٢].

ويوغل المؤلف في تحليل البنية الفكرية للتبرج والمرسخة لمفهوم (المرأة الجسد)، (المرأة الفاتنة)، (المرأة الشيء)، أسيرة أسطورة الجمال والتي تحيا في حدود وجودها الجميل، مؤكدًا على ضرورة تجاوز المرأة العملي للتبرج المعبر عن تغييرات صورة الجسد "والذي يجعل من العقل في النهاية تابعًا له، ومجرد إطارٍ ذهني للجمال الجسدي" [٦١].

ويقارن في هذا الصدد بين الرؤية الغربية للجسد وأثرها في التعامل معه كسلعة، ولأغراض اقتصادية انتفاعية، وبين الرؤية الإسلامية للجسد وعلاقتها بالزي، وما يلتبس بهذه الرؤية، موضحًا أن ارتداء المسلمة لزيها الإسلامي لا يعني عدم اعترافها بجسدها، ولا يلغي اعتزازها بأنوثتها بل يعني رفضها لأن يكون التعامل معها على هذا الأساس، كما يعني استعدادها لمواجهة الواقع بهذه القناعة، مما لا يضطر المسلمة لسلوك الطرق الملتوية للتعبير عن الذات والتي تخدم علاقات القهر ليس إلا.. [٥٩،٦٤،٧٥،٩٤].

ويتناول المؤلف من جانب آخر أثرًا آخر من آثار التبرج والمساحة التي يكتسحها من حياة المرأة وانعكاسه عليها، فبدلاً من أن تحقق ذاتها بالفعل الاجتماعي الإنتاجي والإبداعي، وبدلا من انشداد اهتمامها وفكرها لكبريات القضايا، تدأب الموضة الداعية للتبرج والمرسخة للعلاقات القهرية في المجتمع لاستعباد المرأة والهبوط باهتماماتها، من خلال مراهنتها في كل موسم من مواسمها على إبراز أحد تضاريس

الجسد الأنثوي دون غيره أو تصاميم وخطوط دون غيرها وإضفاء صفة الجِدّة عليها وما تستدعيه من شد للذهن والنظر، إيهامًا للمرأة بتحقيق ذاتها أو اكتشافها في كل مرة ليصبح التبرج في واقع الأمر شكلاً إبداعيًا تعويضيًا عن إبداعية الإنتاج [١٧، ٢٥].

وتأكيدًا على هذا المعنى يقدم المؤلف ملحوظة هامة حول اللباس وعلاقته بأدوار كل من المرأة والرجل، إذ يلاحظ ثبوتًا نسبيًا في الزي الرجالي مع تغيرات طفيفة وبطيئة في صورته ومظهره بينما يتسارع التغير في الزي النسائي بصورة لافتة مما يشير لوضوح الدور الذي يؤديه الرجل في العمل الفكري أو العضلي أو الإنتاج الثقافي أو العلمي أو الاقتصادي أو غيره، بينما يلتبس دور المرأة ويحيط به الغموض " وتفقد ذاتها في مجتمعات الاستهلاك، وتتمزق صورتها في الزمان والمكان، فهي لا تدري أهي مستكتبة في الإدارة أم جارية..؟ وإذ تذهب للمصنع أو الجامعة أهي مثقفة أم خادمة أم عارضة أزياء..؟ وإذ ترتاد الأسواق لقضاء حاجاتها لا تدري أهي جاءت لاقتناء مستهلكات، أم هي ذاتها سلعة استهلاكية..؟ وتضيع شخصيتها بين دورها الحقيقي وإلحاحية المظهر الخارجي الذي يتم على أساسه قبولها أو رفضها " [٦٩].

ولا يذهب الدكتور بعيدًا في تناوله لظاهرة التبرج مكتفيًا بنقدها في المجتمعات المصدرة لها، بل يقترب ليضع مبضعه على

تمثلات التبرج في المجتمعات الإسلامية بما تنطوي عليه من تبعية حضارية، إذ لم يكترث إنساننا المستتبع للحضارة الغربية بمعرفة كيفية إبداع أشيائها، وإنما قنع بمجرد امتلاكها، فلطالما " كانت العقلية الانحطاطية المكتفية باستهلاك ما هو متوفر لديها أعجز من أن ترى في الحضارة الغربية تلك المرأة التي تجمع قبضات العشب لأرانبها- على حد تعبير مالك بن نبي- وإنما ترى تلك التي تصبغ أظافرها، وتدخن في المقاهي والندوات" [٣٩].

ولأن المرأة في هذه المجتمعات لم تتحرر من فكر التبعية مثلها مثل الرجل، لم تعمد المسلمة المعاصرة لتعلم فن حياكة وتصميم زيّها وتبدع في هذا المجال وفق مواصفات الإسلام، ولم تشكل فلسفتها الجمالية المتميزة والخاصة بها ولذا كانت "المرأة عندنا صورة مشوهة للمرأة الغربية من جهة، ونشازًا داخل فضائنا الحضاري والثقافي وانبتاتًا عنه، ومؤشرًا عما نحياه من تمزق وازدواجية في الشخصية من جهة ثانية، كما أنها تعبيرٌ صارخٌ عن العجز وانعدام الفاعلية لذواتنا المنجرحة والمهزومة من جهة ثالثة" ٤١.

ويقف المؤلف على أطروحات المناوئين للإسلام والذين تنصب حربهم أول ما تنصب على المظاهر الحركية للإسلام، والتي تسجل حضورًا في الساحة الاجتماعية كالحجاب، محذرًا من السقوط في فخ الفكرة القائلة بأن الحجاب مجرد لباس ليس له أي أثر في السلوك،

مشيرًا لتصدي الإسلام للعري الجسدي والعري النفسي من (الحياء) في ضوء الآية القرآنية التي تذكر بني آدم بنعمة الله عليهم في تشريع اللباس والستر والتقوى صيانة لإنسانيتهم من أن تتدهور لعرف البهائم: (يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير) [٥١].

كما يدفع الفكرة التي تتردد أصداؤها في الكتابات العلمانية والقائلة بأن المرأة في الإسلام (مصدر شر وإيذاء)، فيذكر أن الإسلام إنما شرع الحجاب لدفع الأذى عنها وليرسخ التعامل معها وفقا لفكرة (المرأة/ الإنسان)، ويعمّق الدكتور هذا المعنى بكشف المقصود بـ(المرأة/ الفتنة) في خطاب السنة النبوية، والتي يستدعيها الخطاب العلماني للتدليل على فكرته المشار إليها، من خلال قراءة الدكتور لقوله ﷺ: " اتقوا الدنيا واتقوا النساء فإن أول فتنة بني إسرائيل كانت في النساء"، فالحديث - بحسب الدكتور- ربط بين التمركز حول الثروة والإخلاد إلى الأرض، وبين الدوران حول فتنة النساء، ونبه لأول تمظهرات الانحراف الاجتماعي في الأمم السابقة -والتي هي انحراف عن مبادئ الإسلام في العلاقات بين الجنسين كذلك - وتتجلى في الطواف حول صنم الجنس ممثلاً في (المرأة/ الفتنة) وفي هذا تنبيه " للعقل البشري ليدرك أن على النساء والرجال أن يحذروا وأن يتقوا العودَ إليه ثانية بالتطواف حوله" [٥٩].

هذا أبرز ما ورد في الكتاب من أفكار ختمها مؤلفه بدعوة المرأة للتمسك بالزي الإسلامي ودعوة غير الملتزمات به لتلمّس لسبل الانعتاق من مسلمات ما سماه بسوق النخاسة الحديث [١٨٧] فالتزام المسلمة بزيها الإسلامي في زمن الإحباط والرداءة والتبعية "تعبيرٌ عن تبدل في السُلَّم القيمي لديها، وعن تحول جذري على مستوى تصورها للعالم ودورها فيه" [٤٧].

ولم يستثن المؤلف من خطابه أحدًا من النساء بل توجه به لأصناف أربعة منهن - من حيث موقفهن من الحجاب- المنابذة له، والنابذة له انجرافًا مع التيار العام، والمقصرة في الالتزام بضوابطه الشكلية أو مقتضياته الخُلقية السلوكية، والملتزمة بهما، وبصيغة تتناسب وكل صنف، تبصرةً وتوعيةً وتذكيرًا، وحفزًا وتشجيعًا على الثبات [١٨٠-١٨٩].

ولعل من المناسب ختم هذه القراءة بكلمة أخيرة ذكرها المؤلف في موضع سابق من الكتاب، وهي أن ما أتى عليه من كلام عن الحجاب في كتابه لا يعني "أن كل الفتيات المحجبات قد استوعبن هذه المعاني والأبعاد والدلالات، وأن ذلك لا يقلل شيئًا من حقيقة الزي الإسلامي وأبعاده... وأنه مطروحٌ للعمل التوعوي التثقيفي الرسالي ليكشف عن هذه الحقائق وغيرها"[١٠٠].

قراءة في كتاب النساء في التراجم الإسلامية

من لطيف ما كتبته ميْ زيادة في محاضرتها المنشورة عن الأديبة وردة اليازجية قولها:" لا تصدُق على هذه الشاعرة تهمة ألحقوها بالنساء وهي أن الرجال يكتبون لهن. بل كانت هي صاحبة أشعارها. وأكبر شاهد على ذلك أنهم كانوا بديًّا يزعمون أن أخويها حبيب وخليل ينظمون لها. فماتوا فرثتهم. فقال الناس: ولكن شقيقها الشيخ إبراهيم حَيّ فهو ناظم المراثي باسمها. فتوفي الشيخ إبراهيم فرثته بأبياتٍ هي من خير شعرها في الصدق والأمانة!".

لم تدافع مي زيادة في النص السابق عن الفكرة الشائعة والقاضية بأن النساء المتميزات مثّلن استثناء في المجالات التي برز فيها الرجال، بل دافعت ميْ عما هو أقل وأبسط من ذلك بكثير وهو حقيقة إبداعهن ووجودهن نفسه، فلم تكن تلكم النساء شخصيات وهمية أو منتحلة، وكانت اليازجية نموذجًا صالحًا للتدليل على فكرة مَيْ، كما كانت عائشة التيمورية وقبلها ملك حفني ناصف تلك التي تلفعت زمنًا بلقب باحثة البادية كُنَّ جميعًا نماذج معاصرة سبق وأن استدعتهن مي في بحوثها لذات الهدف، وربما لتدافع عن حقيقة إبداعها هي أيضاً.

إلا أن الباحثة الأمريكية روث رودد ذهبت إلى أبعد من ذلك وخرجت لنا بفكرة أخرى تتخطى أدلتها الحاجز العددي المتواضع لمي زيادة وغيرها من ممارسي الانتقائية الإيجابية في دفاعهم عن المرأة بالاستشهاد بنماذج نسائية متميزة يتخطفونها من هنا أو هناك. ففي كتابها المؤلف بعنوان (النساء في التراجم الإسلامية) والذي أجرت فيه الباحثة مسحًا يكاد يكون شاملاً للتراجم النسائية معتمدة على منهج التحليل الكمي المتمخض عن نتائج كلية والخالي بطبيعة أطره الفنية من الانتقائية ببعديها الإيجابي والسلبي، في هذا الكتاب استهدفت الباحثة أمهات كتب التراجم الإسلامية بدءًا بأقدم معجم إسلامي للتراجم (طبقات ابن سعد) والذي جُمِع بعد نحو قرنين من وفاة النبي ﷺ، مرورًا بالمعاجم (القَرْنِية)، وانتهاءً بالمعاجم المعاصرة. وقد توصلت الباحثة في نهاية دراستها (المُضنية) على حد وصفها إلى نتيجة تفيد بأن النسبة العددية للنساء اللائي تمتعن بأهمية دفعت بمدوني التراجم للترجمة لهن، هي نسبة أقل من النسبة العددية للرجال المترجم لهم، لكنها تنقض الفكرة القائلة أن النساء المذكورات في التراجم الإسلامية كُنَّ استثناءات من قاعدة هيمنة الذكر.

وقبل الخوض فيما أوردته روث رودد تحسُن الإشارة إلى أن الكتاب السالف الذكر والصادر عن دار جداول اللبنانية عام (٢٠١٣م) يقع في ٢٩٥ صفحة من القطع المتوسط. وقد نقل الكتاب للعربية وقدم له وعلّق عليه الدكتور عبدالله العسكر.

يُصنف الكتاب ضمن الدراسات الاستشراقية بمفهومها الأوسع من المفهوم الذي ذكره إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق.

ورغم الموضوعية التي حاولت الباحثة التزامها إلى حدٍ بعيد والتي تفتقت عن نتائج مهمة وخادمة للرؤية الإسلامية فلم تشذ الباحثة عن منصفي المستشرقين في انطلاقهم من منظورين وضعي وعقلي في التعامل مع أحكام الإسلام الخاصة بالمرأة وغيرها. وقد سبق وأن تحدث عماد الدين خليل عن أثر ذينك المنظورين في دراسته لأعمال المستشرق الشهير مونتغمري وات حول السيرة النبوية بصفة وافية.

يضاف لذلك اعتماد الباحثة على التركة المعرفية التي خلفها أساطين المستشرقين المعروفين بتحيزاتهم المسبقة ضد الإسلام ديناً وحضارة أمثال كتب جولدزيهر (المعلم الأول في النقد الغربي للحديث) بحسب قولها، و هـ.أ.ر. جِب والذي كان المحرك الرئيسي للباحثة نحو حقل التراجم الإسلامية[١٧، ١٤٠].

وليس في الإشارة لهذه المنطلقات التي تضع الكتاب في إطاره الفكري والحضاري الأصلي تبخيس من قيمة النتائج التي توصلت إليها الباحثة، والتي حاولت أن تتوخي فيها الموضوعية قدر المستطاع، إذ نفت الباحثة ذاتها وجود أي دافع ديني أو جنوسي أو إيديولوجي يقف خلف دراستها للتراجم الإسلامية بل مطلق الفضول العلمي، فقالت في مقدمة كتابها: " إنني لست مسلمة ولا أستدعي لهذا

العمل عاطفة النسويات المسلمات اللاتي يدرسن التاريخ الإسلامي، والمراجع الثقافية من منطلق تأثيرها على حيواتهن. كما لا أشعر أنني مضطرة للدفاع عن سجل الإسلام حيال مكانة النساء، على الرغم من أنني مدركة تماماً أنه تم تصوير دور النساء في المجتمع الإسلامي التقليدي بصورة سلبية للغاية لا تبررها الحقيقة التاريخية. إنني غربية أحاول فهم دور المرأة في زمان وثقافة يختلفان عن ثقافتي وزماني، وليس بالضرورة أسوأ أو أفضل " [٢٠].

وكانت رودد قد ذكرت في مطلع كتابها أيضًا أن الفضول العلمي الذي حركته المعلومات التي توصلت إليها أثناء بحوثها الجانبية عن تاريخ المرأة المسلمة زعزع الصورة الذهنية للمرأة المسلمة لديها وحملها على مواصلة البحث [١٧].

تُقابل رودد في كتابها بين الحضور النسائي في التراجم الإسلامية والحضور النسائي في المراجع الغربية التقليدية فيشدها ذلك الفارق الكبير بينهما، وتصرح بنتيجة تهدم أقاويل الفئة المتغربة والمستجلبة لإشكالات ثقافية وتاريخية لا تمت لثقافتنا ولا تاريخنا بصلة فتقول:" إذا ما كان المؤرخون الأمريكيون والأوروبيون يشعرون بالحاجة لإعادة بناء تاريخ النساء لأنهن غير ظاهرات في المراجع التقليدية، فإن العلماء المسلمين يواجهون وفرة من مواد المصادر التي تم البدء بدراستها" [١٩].

ولا تُخفي رودد دهشتها من تزييف التاريخ وتحميل الإسلام تبعة تهميش المرأة بقولها: "يُدهش المرء حين قراءته لآلاف تراجم النساء بالدليل الذي يتناقض مع مشاهدة المسلمات مهمشات، ويعانين من القيود المفروضة عليهن"[٢٠].

كما لا تخفي دهشتها من بطلان التهم التي ألصقتها النسويات المنتميات للعالم الإسلامي بالفقهاء عمومًا وفقهاء العصر العباسي بخاصة مشيرة لأمانة أولئك الفقهاء بقولها: "من المدهش أن كثيرًا من الكتاب يروون معلومات عن نساء من مصادر أقدم من دون تعليق، على الرغم من الادعاء بأن العلماء المتشددين وفقهاء العصر العباسي المؤثر وما بعده انتقوا المصادر الإسلامية وحوروها وفسروها للإضرار بالنساء" [٤٤].

توصلت رودد إلى أن نسبة وجود النساء في التراجم المؤلفة على مدى عدة قرون تراوحت مابين واحد وثلاث وعشرين بالمئة، ورأت أن نسبة تراجم النساء في المعاجم أقل بكثير من نسبة النساء بين السكان، لكنه أكثر مما نتوقعه من مجتمع يفترض أن النساء فيه لا يُرين أو يسمعن[٤٥].

تُخضع رودد دعاوى أصالة النظرة الدونية للمرأة في الثقافة الإسلامية والتي تم تحريفها لصالح الرجل لمبضع البحث فتبطل أولى تلك الدعاوى بإشارتها إلى أن السِّيَر المقدمة في التراجم للنساء

المتفوقات تقدم بوصفها نماذج للرجال والنساء[١٩٩].الأمر الذي يتسق مع النماذج النسائية المذكورة في القرآن والمقدمة للنساء والرجال على حد سواء كامرأة فرعون.

ومما توصلت إليه الباحثة في دراستها لتراجم العالمات والمحدثات ما ذكرته بقولها: "ينبغي التشديد أن النساء لسن أقل صدقية في رواية المعلومات عن الرجال" [٧٧]. ذلك "أن علماء الحديث نظروا لصدقية الأحاديث لا إلى جنس الرواة" [١٤٣].

وحول مزاعم احتكار الرجال للفقه ووقوف النساء عند حد الحفظ والرواية، توصلت رودد لنتيجة تدحض هذه الدعوى النسوية إذ "لم تكن بعض الراويات مجرد إناء للعلم لأنه تمَّ التشديد على علم بعضهن وفطنتها" [١٨٢-١٨٣].

كما تدحض دعوى تجنيس الفتوى مشيرة لعدم اقتصار أولئك العالمات على التفقه والفتوى في أحكام النساء فقط، ومنهن عمرة بنت عبد الرحمن والتي لم تكن تفتي فقط في قضايا النساء [١١٢].

ترى رودد من خلال دراستها لسير الفقيهات والمحدثات أن إنفاق أولياء المرأة عليها والذي كفله لها الإسلام ميزة تتمتع بها المرأة في مجال المعرفة [١٤٨].

ومن الملحوظات التي أشارت لها الباحثة في دراستها للتراجم: الزيادة المفاجئة للنساء المترجم لهن في تراجم القرن الخامس والسادس

والسابع، مرجحةً أن تلك الزيادة تعود لزيادة عدد كتاب السير في تلك الفترة كما أن دراسة أولئك الكتاب على نساء كان له أبرز الأثر في تلك الزيادة، وقد أوردت الباحثة عدة أمثلة لعلماء أحدهم شكلت النساء ثلث شيوخه الذين تلقى عنهم العلم [١٣٣-١٤٨-١٥٠].

ومن الملحوظات الهامة التي رصدتها الباحثة في كتابها: انخفاض عدد النساء المذكورات في التراجم منذ القرن العاشر فما بعده. ومن الطريف أن الباحثة لم تسارع للتفسيرات النسوية المعهودة بل ذكرت أسبابًا أخرى ومنها: التأثير الغربي في كتابة السير في العصر الحديث والذي اتجه بها نحو العلمنة وتقديم الذات للآخر بالصورة التي يرتضيها ذلك الآخر أو تتسق مع تصوره للتميز النسائي [٤٥، ٢٧٣،٢٦٨].

ومن الملحوظات اللافتة كذلك والتي استخلصتها الباحثة من الحوادث والتفاصيل المذكورة في التراجم أن قبول النساء بأحكام على خلاف هواهن كان من باب الإخلاص لا من باب الإذعان للرجال، فالطاعة كانت وقبل شيء قضية تتصل بالإيمان لا الاستضعاف[٩٠].

ومن خلال استعراض أدوار النساء في المعاجم ذكرت رودد ملحوظة تكررت في عدة مواضع من كتابها حول دعوى تقييد الحجاب للمرأة المسلمة والحد من دورها العلمي والاجتماعي والاقتصادي،

مشيرة إلى أن حجم ونوعية حضور النساء في التراجم وإن لم يكنَّ قدوات بل بطلات أدوار ومساعٍ دنيوية يطرح تساؤلات حول أثر الحجاب في حياة النساء ويتحدى المفاهيم المسبقة، ومن ذلك قولها: " إن الموضوع الذي ينشأ من تلك المادة الهائلة هو حدود عزلة النساء وهناك أسئلة تتعلق بأهمية فرض الحجاب، ولكن بعيدًا عن التفاصيل فإننا نتساءل عن المدى الذي أدت فيه هذه العزلة المزعومة للنساء إلى منعهن عمليًا من المشاركة في العديد من مساعٍ كانت مهمة بالمعايير الإسلامية والخارجية. وفي هذا المضمار كما في بقية الأمور فلابد من إعادة النظر في مفاهيمنا المسبقة عن النساء المسلمات" [٤٦-٤٧].

ورغم ذلك فلم تتمكن رودد من الانفصال التام عن خلفيتها المعرفية والثقافية فنلحظ في كتابها إشارات لما يشبه المسلمات لدى المستشرقين كالإشارة السلبية الواردة حول الوحدة البنيوية للقرآن الكريم، والتي علّق عليها الدكتور العسكر بقوله: " هذه شكوى غير مبررة لدى الكثير من الغربيين الذين درسوا القرآن وتفاسيره"[٧٢].

ويبدو من خلال ما ذكرته في كتابها أن تلك المسبقات التي وصفت بعضها بالحقيقة، والتحليل المنطقي، والصدقية، وغيرها من العبارات الدالة على قناعتها الراسخة بتلك الأفكار أخذت تصدم بالنتائج البحثية.

كما برز في الكتاب أثر الكتابات النسوية لمؤلفات مسلمات احتلت كتبهن مرتبة عالية من الأهمية وعُدت مراجع أساسية للدراسات المتصلة بالمرأة المسلمة في الغرب، ومن أشهرها وأهمها على الإطلاق كتابات فاطمة المرنيسي وليلى أحمد حول الإسلام والمرأة.

ومع هذا فقد توصلت المؤلفة لنتائج تخلخل الموثوقية التي اكتسبتها التحليلات النسوية لنسويات منتميات للعالم الإسلامي في الدوائر العلمية الغربية، وتؤكد المؤلفة عكسها أو تفترضه أحياناً لا من قبيل الدفاع عن الإسلام أو الاعتذار له -كما أكدَت سابقاً- بل من قبيل البحث عن الأسباب الأكثر منطقية وتجرداً من التحيزات المسبقة، فذكرت مثلاً "أن التفسير البديل لليلى أحمد للإسلام يتمتع بصدقية كبيرة لكنه ليس قابلاً للتطبيق في مجال الرواية"[١٧٣، ١٨٨].

كما ترى أن إشادة ليلى احمد بموقف الصوفية من المرأة والذي وصفته ليلى أحمد في كتابها بالصوت الأخلاقي بمقابل الصوت الفقهي البراجماتي الذكوري التقليدي، ترى رودد أن هذه الإشادة وما تنطوي عليه من تهم ينفيها ويقوضها دور الفقيهات والمحدثات المحجبات [٢٧٧].

على أن الباحثة لم تتخلص تماماً من أثر كتابات النسويات الإسلاميات فنجدها تصف عمر بن الخطاب رضي الله عنه بــــ(شخص مشهور بكره النساء) وهو الوصف الذي تكرر لدى

المرنيسي في كتابها الحريم السياسي، وعلّق عليه العسكر في حاشية كتاب رودد بقوله: (ليس صحيحًا بل شدته في تطبيق أحكام الشرع على الرجال والنساء) [٨٣].

كما نجد آثارًا للخلفية المعرفية والثقافية الغربية والنسوية منها بصفة محددة في تفسيرات الباحثة فإسقاط مفهوم الصراع شديد الوضوح في تحليلاتها كتفسيرها للعلاقة بين الرجال والنساء بالصراع حتى في مجال العبادة والتنسك فتحت عنوان (عدوانية التفوق الروحي) أشارت رودد للحس الاستعلائي لدى المرأة في حوارها مع الرجل وفسرته بقولها: "لقد كانت ردود تينك النساء لا تجسد الكبرياء في حالتهن الروحية وحسب، بل عدوانية تجاه الرجال الذين التقوا بهن، وهو ما يتعارض بوضوح تام مع نكران الذات والخضوع لله. إنهن يسخرن من الرجال الذين يشعرونهن بنقصهن"[٢١٨-٢١٩].

ويبدو أن الباحثة لم تفترض وجود هذا الأسلوب في الحوارات (الرجالية/ الرجالية) التي تضمنتها تراجم الرجال إذ حجبها ذلك المفهوم فيما يبدو عن مجرد التفكير باستطلاعها!

كما نلحظ لدى الباحثة قصورًا في تصور ومعرفة الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة إلى جانب تأثير المفاهيم الغربية المتصلة بالمساواة والكتابات النسوية المشار إليها، إذ لم تفرق بين قبول خبر المرأة والشهادة

في الحدود، فحين ذكرت موقف عمرة بنت عبد الرحمن والذي انتهى بعدم إقامة الحد على رجل سرق ما لا يبلغ حد القطع محتجةً بالحديث المعروف، اعتبرت رودد أن قبول حُجَّة عمرة في تلك القضايا "يتعارض مع وجهة النظر التقليدية للفقهاء المسلمين التقليديين الذين حالوا دون إدلاء النساء بشهاداتهن في مقام الحدود" [١١٣].

ورغم استخدام الباحثة لمفهوم النظام الأبوي بوصفة أداة تحليلية رئيسة في النقد النسوي للثقافة الإسلامية والتي تصنفها النسويات ضمن الثقافات الأبوية بلا جدال، فقد توصلت الباحثة لنتائج إيجابية فيما يتعلق بأهمية ما يسمى بالنسب شبه الأمومي في التراجم برهنت عليه من خلال عدة نتائج تتلخص في الاهتمام بنسب الشخصية المترجم لها من جهة المرأة (الأم، والجدة...)، على أنها شككت وذكرت الشكوك المحتفة بأحد الأعمال المصدرية القائلة أصلاً بوجود نظام أمومي في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومنها كتاب وليام روبرتسون سميث (الزواج والقرابة في الجزيرة العربية القديمة)، والذي لا يزال مؤثرًا إلى اليوم بحسبها، فتقول: "وغالبًا ما تهمل حقيقة أن تحليل سميث الرائع دون شك يفتقر إلى دليل ملموس، وكما أشار متخصصون في الإسلاميات في زمانه إلى أن تأويله لبعض الحقائق موضع شك"[٦٣].

وقد سبق وأن شككت كذلك الفليسوفة الوجودية سيمون دي بوفوار في هذه الفرضية من الأساس في كتابها الجنس الآخر والموصوف بـ(إنجيل الحركة النسوية)، إذ ذكرت فيه هذه الفرضية التي عرضها باشوفين ونقلها عنه إنجلز معتبرًا أن الانتقال من عهد سيطرة الأم إلى عهد سيطرة الأب انكسار تاريخي كبير للجنس النسائي، وقد سخرت بوفوار من افتراض وجود سيطرة حقيقية للنساء في الأزمنة البدائية وأردفته بقولها:" والحقيقة أن هذه الفترة الذهبية من تاريخ المرأة ليست سوى أسطورة".

والمفارقة الباعثة على التأمل أن الباحثات النسويات لم يساورهن شك حيال تلك الفرضية التي كانت محلاً للشك في البيئة المنتجة لها، بل أخضعن التاريخ الإسلامي بمجمله لهذه الفرضية الواهية كفاطمة المرنيسي التي بنت مقولاتها في كتاب (ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية) على مقولات سميث [٦٥].

وغاية ما يقال في كتاب النساء في التراجم الإسلامية أنه وعلى الرغم من هذا التذبذب الواضح في موقف رودد بين ثقافتين مختلفتين بمعاييرهما المختلفة والذي ترك أثره في الكتاب الذي أثرت فيه أيضًا الرؤية الاستشراقية، بمثل ما أثرت فيه الكتابات النسوية المقدمة للغرب، إذ لعبت الكتابات النسوية وما زالت تلعب دور الوسيط المعرفي للدارس الغربي لقضايا المرأة في الثقافة الإسلامية حتى صنفها

بعضهم ضمن الدراسات الاستشراقية لوحدة منظورهما للإسلام، رغم ذلك فقد اشتمل الكتاب على نتائج حرية بالاهتمام، وإن لم تكن جميعها فريدة من نوعها، فقد سبق وأن قدم محمد عمارة تحليلاً موجزًا للحضور النسائي في التراجم الإسلامية وانتهى لنتيجة مفادها أنه إذا كانت ثمانية آلاف ترجمة للصفوة اشتملت على أكثر من ألف ترجمة نسائية فمعنى هذا أن التحرير الإسلامي للمرأة والذي تمَّ في أقل من ربع قرن من الزمان دفع بواحدة من كل ثمانية لمراكز الريادة وهي أعلى نسبة للريادات النسائية في أي ثورة من ثورات التحرير أو نهضة من النهضات.

أسلمة (السيداو) وطيور العقعق الفكرية!

كتب بريان باري في كتابه (الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية) منتقداً أنصار التعددية الثقافية: "يميل أنصار التعددية الثقافية إلى أن يكونوا طيور العقعق الفكرية، فهم يلتقطون الأفكار الجذابة ويدمجونها في نظرياتهم من دون أن يشغلوا أنفسهم كثيراً بشأن الكيفية التي يمكن أن تتوافق بها تلك الأفكار بعضها مع بعض"[1].

وطيور العقعق التي تحدث عنها باري تنتمي لفصيلة الغراب وتتميز بانجذابها إلى الأشياء البراقة، وتتغذى تلك الطيور على الحشرات، وبيض الطيور، وصغار الطيور، والثدييات الصغيرة، كما يأكل العقعق الجيف، وتبني تلك الطيور أعشاشها الضخمة في الأشجار والشجيرات وتغطيها بغطاء من أعواد شائكة مفككة. والمعنى الذي يقصده باري أوضحه مترجم الكتاب بقوله: "المعنى

(١) الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، ص١٦١.

الذي يقصده المؤلف هنا أن أنصار التعددية الثقافية يشبهون طائر العقعق في بناء أنساقهم الفكرية على نحو مفكك، مثلما يبني العقعق عشه، كما أنهم ينجذبون إلى أفكار بارزة كما ينجذب العقعق إلى الأشياء اللامعة، كما أن هناك شبهًا -وفق المؤلف- بين طريقة تغذية طائر العقعق وطريقة بناء فكر أنصار التعددية الثقافية".[١]

والمذهب التوفيقي الساعي إلى التوفيق بين الإسلام ومخرجات الحداثة الغربية ليس ببعيد عن هذا الوصف، إذ تمثل التوفيقية بحسب تعريف محمد جابر الأنصاري: "النهج القائم على التقريب بين المتعارضات والأضداد أيًا كانت حدة التباعد بينهما".[٢]

والتيار المعروف بالنسوية الإسلامية أو (Islamic Feminism) والذي وجد فرصة سانحة للتمدد بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر كما حظي برعاية منظمة اليونسكو نفسها حيث عقدت لجنة الإسلام والعلمانية في المنظمة مؤتمرًا في الثاني عشر وحتى التاسع عشر من سبتمبر عام ٢٠٠٦م تحت عنوان (النسوية الإسلامية)، هذا التيار ينتمي لصنف الأطروحات التوفيقية التي تجاوزت التوفيقية الكلاسيكية بمراحل، بل شكّلت متتالية لها، وسبق وأن عرَّفتُ بهذا التيار وأشرت لخطره في مقالة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الفكر العربي وصراع الأضداد، ص١٦.

سابقةبعنوان:(الاتجاه التوفيقي الحديث بين المدرسة الإصلاحية والنسوية الإسلامية).

كما قمت بدراسة تحليلية مقارنة بين خطابي النسوية الإسلامية والعلمانية ضمن بحثي المقدم لنيل درجة الماجستير عام ١٤٣٥هـ، وانتهيت فيه إلى توافق أطروحات الاتجاهين النسوي الإسلامي، والنسوي العلماني حول مسائل وقضايا تتصل بالمرأة، من مثل:(القوامة، والولاية، وزواج المسلمة بالكتابي، والشهادة، والميراث، والحجاب)، واتفاق النتائج يعود للانطلاق من المنطلقات النظرية والإجرائية الحداثية ذاتها، مع تغطية النسوية الإسلامية مشروعها باسم الإسلام، الإسلام الذي سِيق لينحني للمرجعية الحقوقية الغربية، وباسم القرآن الذي تم فصل السُنَّة النبوية عنه، لتصبح مدونة حقوق الإنسان بمفاهيمها وقيمها هي المذكرة التفسيرية للقرآن، أما الفقه الإسلامي فقد تم إقصاؤه بذريعة ذكوريته، وبدلاً من أن يكون المنظار أنثوياً خالصاً لجأت النسويات للمنتج الحداثوي الغربي رغم كونه منتجاً ذكوريًا ورغم عدم خلوه من الرؤى الذكورية الحاطَّة من شأن المرأة ممثلة في كتابات فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة.[1]

(١) حول صورة المرأة لدى فلاسفة الحداثة راجع: سلسلة المرأة في الفلسفة لإمام عبد الفتاح، والنساء في الفكر السياسي الغربي لسوزان مولر.

وبمقابل النسويات اللاتي يرفضن التراث رفضاً مطلقاً، نصادف من تستحضره في منتجها الفكري، لكن بعلاقة تضمينية تلفيقية لا بعلاقة منهجية، ومثال ذلك النسوية المغربية أسماء المرابط، التي تستدعي أقوال عدد من المفسرين من القدامى والمعاصرين لخدمة مذهبها الفكري وتعزيز استنتاجاتها النسوية؛ فيجتمع في كتاباتها السلفي والصوفي والشيعي وكلهم يحضرون بوصفهم شهودًا لأفكارها لا غير.[1]

ووفقًا للرؤية النسوية الإسلامية فعلى الفقه الإسلامي المعاصر أن يتخذ من حقوق الإنسان معياراً ومقوِّمًا جديداً كما قالت إحداهن: "لم تتعرض عملية إنتاج المعرفة الدينية في الماضي للتدقيق أو الضغط من قبل مجتمع عالمي يرفع راية المعايير الدولية لحقوق الإنسان، ولكن اليوم أصبح من الصعب بمكان إصدار أحكام دينية تغض الطرف عن ممارسات مثل الرق وضرب الزوجات وزواج الأطفال أو تشجعها، حتى ولو كانت لهذه الأحكام جذور ومبررات في النصوص الدينية، فقد أضحت حقوق الإنسان معياراً جديداً لتقييم إنتاج المعرفة الدينية".[2]

---

(١) انظر مثلاً: القرآن والنساء: قراءة للتحرر، ص٨٣،، و١٩٤، والإسلام والمرأة: الطريق الثالث، ص٤٢، ٦٢.

(٢) التحديات التي تواجه النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية- لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٧٥.

ومن هنا انتهت المنظرة النسوية الإسلامية آمنة ودود المعروفة بالسيدة الإمام لإمامتها صلاة مختلطة جمعت بين الرجال والنساء في أمريكا والتي تدافع عن المنظور المُعلي من شأن المرجعية الحقوقية الغربية ولو أدى ذلك لتجاوز الدلالة المباشرة للنص القرآني، الأمر الذي يُبرز بوضوح التفاوت الملحوظ بين التنظير ومدى الالتزام به عند التطبيق لدى النسويات الإسلاميات، انتهت حول الآية (٣٤) من سورة النساء (واللاتي تخافون نشوزهن فاضربوهن) إلى القول: "لا يمكن الالتفاف حول هذه الآية بالرغم من كل المحاولات التي قمت بها خلال العقدين الماضيين، لا يسعني أبداً أن أبارك إعطاء الرجل الإذن بأن ينزل (عقاباً بدنياً) على المرأة، أو أن يمارس نحوها أي نوع من أنواع الضرب، ويدفعني الوقت الطويل الذي استغرقته لدراسة هذه الآية، إلى أن أعدها أفضل موضع لعرض الإمكانات التأويلية والتنفيذية المتاحة في تناول الآية، ويقودني ذلك إلى توضيح السبيل الذي انتهى بي إلى (الرفض الواضح والصريح للتطبيق الحرفي لهذه الفقرة)، ولهذا الرفض أيضاً تبعات فيما يتعلق بتبعات تطبيق الحدود. إن الآية والتطبيق الحرفي للحدود ينمّان كليهما عن معايير أخلاقية لسلوكيات بشرية قد أضحت في عصرنا الحالي سلوكيات همجية عفى عليها الزمن، وهي سلوكيات ظالمة لو نظرنا إليها بمنظور تجربة وفهم الإنسان المعاصر للعدالة، وهي بذلك تصبح أفعالاً لا

تقرّها المفاهيم الكونية للكرامة الإنسانية".[١]

وتندرج هذه الرؤية في إطار رؤية تقوم على المساواة الكاملة بين الرجال والنساء في شتى الأحكام الموصوفة من قبل النسويات الإسلاميات بالأحكام التمييزية والتي لم تعد مناسبة للعصر -برأيهن-، ومن تلك الأحكام (ميراث المرأة) والذي انتهت فيه أسماء المرابط إلى (المساواة الكاملة) لأن "التطبيق الحرفي للآية-التي تنص على أن للذكر مثل حظ الأنثيين-أصبح على المستوى البنيوي غير عادل وعاملاً لتعميق اللامساواة".[٢]

ومن أبر النسويات الإسلاميات الناشطات في هذا الميدان والتي أثرت تأثيراً بالغاً في إصدار القانون المغربي الجديد للأسرة أستاذة الشريعة بجامعة مراكش فريدة البناني، ومن آرائها :

- التفريق بين الآيات التشريعية وغير التشريعية، ففي في الدورة التي قدمتها فريدة البناني لتدريب النساء على إعادة قراءة النص بخطوات منهجية تحت عنوان: (دورة تدريبية من أجل تفعيل دور النساء بمرجعية إسلامية وإنسانية في إطار برنامج حقوق الإنسان في الإسلام)، بالتعاون مع المنظمة الألمانية (gtz)، والتي قدمتها البناني

---

(١) بحث في القرآن والجنسانية-لآمنة ودود، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٤.

في عدة دول منها جمهورية اليمن بتاريخ (٢٤-٢٩/ ١١/ ٢٠٠٥م)، وفرقت -في هذه الدورة-في قراءتها للآيات القرآنية المشتملة على الأحكام ما بين آيات تشريعية وغير تشريعية، بناء على تفريقها بين النبوة والرسالة، إذ النبوة- برأيها- علوم، والرسالة أحكام، والآية التي تبدأ بقوله تعالى: (يا أيها الرسول) تتضمن تشريعاً، بخلاف الآية التي تبدأ بقوله تعالى: (يا أيها النبي)[١] ، والتي تتضمن" تعليمات خاصة بالنبي ﷺ، أو تعليمات مرحلية جاءت لحقبة معينة، أو تعليمات عامة للمسلمين ولكنها ليست تشريعات"[٢]، ولا شك أن الانطلاق من هذه القاعدة في تفسير النصوص القرآنية يلغي فرضية عدد من الأحكام المتعلقة بالمرأة، ومنها آية الحجاب، وليست دعوى التفريق بين قوله (يا أيها النبي) و(يا أيها الرسول) بالجديدة بل سبق فريدة إليها محمد شحرور[٣] في كتابه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)، والذي يعد مصدراً من مصادر أفكار النسويات من مختلف بلدان العالم الإسلامي.

---

(١) انظر: دورة (تفعيل النساء بمرجعية إسلامية إنسانية)- لفريدة البناني، ص٢٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أكاديمي وباحث سوري ولد عام (١٩٣٨م)، درس في دمشق وسافر للاتحاد السوفييتي للدراسة وحصل منه على الإجازة في الهندسة المدنية، عاد بعدها للتدريس بجامعة دمشق، ثم أوفد لإتمام الدراسات العليا في إيرلندا فحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعتها في تخصص ميكانيك التربة وأساساتها، من مؤلفاته: (الكتاب والقرآن:دراسة معاصرة).

- كما ترى فريدة البناني أن قانون الأحوال الشخصية في المغرب ما زال يحتفظ بطابع اللامساواة بين الجنسين، ومن ذلك منعه المرأة المسلمة من الزواج بغير المسلم، الأمر الذي يحد من حرية المرأة في اختيار شريك حياتها، ولو تحملت تبعات اختيارها واقتناعها هي، فجعْل الدين من موانع الزواج في عصر قامت فيه المجتمعات الحديثة على مبدأ (فصل الدين عن الحياة)، لا يختلف عن المنع من الزواج بناء على العرق، أو الطبقة، أو اللون، فجميعها يمثل اعتداء على حرية الفرد وحقوقه الإنسانية، وقد صادقت الدول العربية على اتفاقيات قامت على هذا المبدأ. وانتقدت فريدة البناني القانون المغربي لتمسكه بقوامة الرجل في الأسرة، مما يتنافى مع مقاصد الإسلام الجوهرية -برأيها-حيث لا سيادة لرجل ولا لمرأة داخل الأسرة، بل المساواة الجنسانية والديمقراطية بين الزوجين في الإشراف. وتستمر الأستاذة في طرحها الذي يكشف التمييز الواقع ضد المرأة في الطلاق، والولاية، وغيرها، ثم تُجري مقارنة بين موقف النموذج المغربي المستند للفقه الإسلامي، ونموذج المواثيق الدولية، لتنتهي إلى أن المرأة في المواثيق الدولية عوملت على قدم المساواة مع الرجل في كل شيء، وأن المرأة في هذا النموذج هي المرأة الكائن الإنسان، وترى أن القول بأن اتفاقية (السيداو) لا تنسجم مع الإسلام، قول يسيء للإسلام نفسه، لأنه يعني أن دونية المرأة مكرسة في النصوص المقدسة، الأمر الذي يجب

تغييره تماشياً مع المواثيق الدولية.[1]

وتشاركها في هذه الرؤية نسويات إسلاميات أخريات، فترى أميرة سنبل[2] أن منح الرجل الحق بالتطليق حسب إرادته وعدم منح المرأة الحق نفسه تمييز خاص ضد النساء[3]، وتدعم زينة أنور الرؤية ذاتها للمساواة في الأسرة والتي ينبغي أن يتفق فيها الزوجان على الدين الذي يدين به طفلهما في حال تحول أحد الزوجين عن دينه.[4]

---

(١) انظر: وضعية المرأة في المغرب بين القوانين والمواثيق الدولية- لفريدة البناني، دراسة نشرت في كتاب (الوضع القانوني للمرأة العربية: دراسة ميدانية في ثمان دول عربية)، ص٢٧١-٢٩٥.

(٢) أستاذة التاريخ والقانون والمجتمع الإسلامي بجامعة جورج تاون، متخصصة في تاريخ مصر الحديث والتاريخ الإسلامي، والمرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام، عضو المجلس الاستشاري الدولي لحركة مساواة، لها العديد من المؤلفات باللغة الإنجليزية، منها: (تاريخ النساء). ([١٤]) انظر: نشأة قانون الأسرة: أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية-لأميرة سنبل، بحث نشر في كتاب (نريد المساواة)- تحرير: زينة أنور، ص١٨٤.

(٣) انظر: نشأة قانون الأسرة: أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية-لأميرة سنبل، بحث نشر في كتاب (نريد المساواة)- تحرير: زينة أنور، ص١٨٤.

(٤) انظر: الأطفال الماليزيون في الزيجات بين الأديان، مقالة نشرت في موقع (خدمة الأرضية المشتركة الإخبارية)، بتاريخ: ٢٢ مايو (٢٠٠٩م)، على الرابط: http: / /www.commongroundnews.org /article.php

ونقد فريدة البناني السابق آتى أكله فلم تعد مدونة الأسرة الجديدة في المغرب تتضمن القوامة، بل استبدلت عبارة (الزوج رب الأسرة) من المدونة -والذي يشير للقوامة - لتحل محلها عبارة (المسؤولية المشتركة)، من خلال وضع الأسرة تحت المسؤولية المشتركة بين الزوجين بدلاً من القوامة، والواقع أن المطالبات النسوية الإسلامية بتغيير قانون الأحوال الشخصية أو ما يسمى بقانون الأسرة في الزواج والطلاق والإرث والزواج بالكتابي وإحلال المساواة التامة في الأسرة هو ما تتطلع إليه النسويات العلمانيات بغض النظر عن مستنداته، وقانون الأسرة المغربي الجديد الذي تحقق فيه (شيءٌ من هذا) ونجحت النسويات الإسلاميات في نقله لحيز التطبيق هو ماكانت تأسف النسويات العلمانيات التونسيات لفقدانه في مدونة الأحوال الشخصية التونسية[1]. رغم أن هذا القانون الذي ساوى بين الزوجين حتى في الطلاق لم يخفف من مشكلات الأُسر في المغرب، بل سجلت نِسب الطلاق ارتفاعاً بعد تطبيق المدونة القانونية الجديدة[2]، "وأرجع خبير اجتماعي هذه الزيادات للمدونة الجديدة للأسرة بعد تطبيقها كونها فتحت الباب أمام النساء المتزوجات ليطلبن الطلاق

---

(١) انظر: أبنية المواطنة المنقوصة: ثقافة التمييز، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)- لرجاء بن سلامة، ص٦١.

(٢) انظر: المرأة المسلمة بين تحديات التمكين ومستقبل التنمية- لمريم آيت أحمد، ص٥٢.

للشقاق، ويحصلن عليه حتى لو كان الطلب مشفوعاً بأسباب بسيطة وواهية". [1]

هذا إلى جانب الضرر الذي قد يلحق بالمرأة ويجردها من مزاياها إذا ما تحققت المساواة في الإنفاق داخل الأسرة وأصبحت النفقة في الأسرة مسؤولية مشتركة وليست على عاتق الزوج كما ينص القرآن، وهو الأمر الذي جعل بعض منسوبي المنظمات غير الحكومية المطالبة بالمساواة في مدونة الأحوال الشخصية في مصر متخوفين وقلقين حيال هذه النقطة، نظراً للأوضاع الاقتصادية المتردية في مصر، والتي تأتي فيها هذه المطالبة لتضيف للنساء عبئاً مادياً يثقل كواهلهن وكاهل المرأة الفقيرة منهن بخاصة[2].

والقانون المغربي هو ثمرة الاجتهادات النسوية المسماة على وجه المغالطة بالإسلامية، فهذه منظرة النسوية الإسلامية زيبا مير حسيني تبشر وتستبشر بهذا القانون وتعتبره خطوة على الطريق إلى المساواة الكاملة، بقولها: "إن الأصوات النسوية الجديدة في الإسلام تحتفي بقدوم نموذج قانوني قائم على المساواة لا يزال طوْر التطوير. ويعد قانون الأسرة المغربي الذي تم سنة (٢٠٠٤م)، والذي يُرسي المساواة

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: التحديات التي تواجه مساعي النسوية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب(النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٦٦-٧٣.

بين الزوجين في الزواج والطلاق، برهاناً على الاتجاه الجديد الذي يسير فيه إصلاح قانون الأسرة".[١]

وتتسق هذه المطالبة مع رؤية زيبا حسيني المنبنية على مقولة الموجة النسوية الثانية الشهيرة والذاهبة إلى أن (كل ما هو شخصي في حياة المرأة فهو سياسي) باعتبار الأمور الشخصية كالعلاقة الزوجية، ومهام المرأة زوجةً وأُماً أساساً ينبني عليه قمع المرأة في المجتمع، وبالتالي ينبغي تحليله بمفردات سياسية[٢]، وانطلاقاً من هذه المقولة ترى زيبا حسيني (أن كل ما هو لاهوتي فهو سياسي أيضاً)[٣].

وتعضد نسوية أخرى مطالب الإصلاح المتعلقة بقانون الأسرة بشكل خاص بتتبع الجذور التاريخية "للتخيّر والتلفيق"[٤] من بين المدارس الفقهية المختلفة، فمن خلال عرض الأمثلة القائمة في

---

(١) نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٦١، وانظر: مستقبل النسوية الإسلامية، مقابلة مع مارجو بدران أجرتها يوغندر سيكاند، ترجمة: سلوى العمد، نشرت الترجمة في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف ٢٠١٢م، ص٩٠.

(٢) انظر:الموجة النسوية الثانية- لسو ثورنام، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، تحرير:سارة جامبل، ص٥٩.

(٣) انظر: تقرير ندوة النسوية الإسلامية- لآمنة الزعبي، نشر التقرير في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف ٢٠١٢م، ص٦٧.

(٤) قانون الأسرة في السياقات الإسلامية: دوافع واستراتيجيات التغيير- لكاسندارا بالشن، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٢٠٥.

الواقع لهذه الاستراتيجية التي أدت مهمتها في تغيير قانون الأسرة في أكثر من بلد إسلامي، يتبين أنها ليست بالأمر الجديد، أما الجديد فاضطلاع النساء الداعيات للمساواة والعدل داخل الأسرة أنفسهن بمهمة الاجتهاد، مما يسهم في تغيير القوانين. وكل تغيير في القوانين له قيمته ولو كان طفيفاً، لأن التغيير يجري في سياق عملية تراكمية تؤتي أكلها عبر الزمن، ومن أهم التغييرات طويلة المدى تغيير (مفاهيم) العلاقات الأسرية[1].

وكل هذه الجهود تتعاضد لأسلمة (السيداو) والتي تصفها زيبا مير حسيني بأنها أعطت للمرأة ما تريده فعلاً وبحثت عنه لسنوات طويلة، ألا وهو: (مصدر المشروعية) التي تمنحها حقوقها[2].

ولا غرابة في تصريحها هذا فزيبا مير حسيني تنطلق من الإسلام (الواقع) نحو الحداثة (المثال) فتعترف أن الإسلام أرضية ثقافية، وتقول: "وسواء أكنا نمارس الإسلام أم لا فنحن مولودون في هذه الثقافة، ونؤمن أن الفقه ليس فقط نظاماً من القوانين، بل هو نظام من الأخلاقيات التي لم تعد منسجمة مع النظام الحالي للأخلاق،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٤، ٢٠٥-٢٠٦، ٢١٨.

(٢) النسوية الإسلامية: ندوة ضمت منظرات النسوية الثلاث: آمنة ودود، وزيبا مير حسيني، وزينة أنور، أقيمت الندوة في الأردن، وكتبت حولها آمنة الزعبي تقريراً نشر في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٧٠.

وهذا الأمر أصبح إشكالياً لأننا في القرن العشرين واجهنا صعوبة النسوية والحداثة وكان الدين أولوية فوقها"[1]، وترى زيبا حسيني أن الحل للمصالحة بين الدين الإسلامي والنسوية والحداثة هو (علمنة الدين)، فتقول:"الآن سواء رغبنا أم لا، فالدين أصبح في نطاق (العام)، وبالتالي خصخصة الدين منتهية، لقد ظهر الدين في نطاق العام وهو الآن أمامنا، وهو جزء من المشكلة، ونحن الآن نواجه فكفكة أو خصخصة الدين وهي أصعب من علمنة الدولة"[2].

وحول مقتضيات المصالحة ترى زيبا مير حسيني أن المصالحة بين الإسلام والنسوية لن تتم مالم تتم (دمقرطة القانون والدين)، والدين هنا ليس منطلقاً بل جسراً وطريقاً، ولذا تضيف بلغة حاسمة وجريئة: "لا يمكن أن يكون هناك ثقافة دينية دون تعددية، وسأقول هذا والبعض لن يحبه في السياق المسلم: في هذه المرحلة من الزمن يجب أن نمر عبر الدين"[3].

وتقبل نسوية الحداثة الإسلامية التعددية على المستوى الجماعي وليس على المستوى الفردي للمنظرات فحسب، وهذه التعددية هي ما يميز جماعات النسوية الإسلامية، بخلاف الجماعات النسائية

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص٦٩.

الإسلامية الأخرى، فمجلة (زنان) -على سبيل المثال- أشرعت للكاتبات العلمانيات وغير المسلمات أبواب المشاركة بكتاباتهن النسوية على صفحاتها إلى جانب النسويات الإسلاميات، وترى صاحبات هذا التوجه أن المجلة أسست سلالة مشتركة للنسوية الإيرانية وأن إعادة رؤية الإسلام في المجلة وابتداعها لرؤية جديدة له، واحتوائها لكتابات سيمون دي بوفوار[1] بجانب الآيات القرآنية، ومجاورة نصوص الزرادشتية لكتابات العطار الصوفية في المجلة، تحدَّى جميع الانتقادات، وكسر الثنائيات القائمة بين "الشرق والغرب، والحداثة والإسلام، والنسوية والأصالة الحضارية، بصفتها تصانيف قسرية تطالب النساء الإيرانيات بالاختيار ما بين الذات الحضارية والذات النسوية[2]"[3].

---

(١) كاتبة وروائية فرنسية، ولدت عام (١٩٠٨م)، طالبت بالمساواة بين الجنسين سياسياً واقتصادياً، وهي رفيقة درب الفيلسوف جان بول سارتر، وكان لها أثرٌ بارز في الحياة الفكرية الفرنسية منذ الأربعينات وحتى الثمانينات من القرن العشرين وقد عالجت المواضيع التي تدور حول الالتزام والمسؤولية الشخصية والحرية الاجتماعية والسياسية، توفيت عام (١٩٨٦م)، ومن أشهر مؤلفاتها كتاب (الجنس الآخر).

(٢) النسوية في جمهورية إسلامية: سنوات الشدة سنوات النمو-لأفسانة نجم أبادي، دراسة نشرت في كتاب (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)- تحرير: إيفون يزبك حداد وجون إل اسبيزيتو، ص١٦٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٦٢-١٦٧.

كما ضمَّت جمعية (الشؤون النسوية والحوار مابين الثقافات) التي أسستها النسوية الإسلامية المغربية أسماء المرابط عام (٢٠٠٤م)، ناشطة يسارية تنتمي لأحد الأحزاب اليسارية، ولا ترى تلك الناشطة تناقضاً في كونها يسارية، علمانية، ومسلمة، لكون الجمعية التي تنتمي إليها ساعدتها في تحقيق جميع جوانب هويتها[1].

وما تقوم به فريدة البناني بالتعاون مع الأمم المتحدة ومنظمات غربية يمثل نفس الاتجاه ويخدم المسار الجديد لتطويع الإسلام لمقتضيات الحداثة وفي كتاب (الإسلام في منعطف الطريق) -من مراجعة مارتينا صبرا- شرح لجهود طارق رمضان الموصوف بالمناضل من أجل إسلام عصري والمنسق للاجتماعات الأولى للنسوية الإسلامية في الغرب وآخرين ممن يسعون للسير بالإسلام نحو المنعطف المرجو، ويدخل هذا ضمن أوردناه هنا من أمثلة كاشفة لمنهجية طيور العقعق الفكرية التوفيقية ومنها ما يسمى بالنسوية الإسلامية والمرفوضة من قبل النسويات العلمانيات، وقد نقلت باحثة نسوية علمانية طرفاً من النقد الموجه للنسوية الإسلامية -أو التوفيقية بالأصح- من قبل الاتجاه العلماني بقولها: "ترفض النسويات

(١) انظر: الحركة النسوية الإسلامية في المغرب-لمارتينا صبرا، ترجمة: رائد الباش، تقرير نشره موقع (قنطرة) الألماني، ونشر في موقع (إسلام مغربي)، على الرابط: http://www.islammaghribi.com

العلمانيات الربط بين النسوية والإسلام لاختلاف السجلين، ولئن سعت الدارسات إلى تأصيل مفهوم النسوية من خلال دمجه في الثقافة الإسلامية وأسلمته، إلا أن هذه العملية تفضح اختلاف المرجعيات الفكرية واللاتجانس بين المصطلحين...وتعتبر بعضهن أن هذا الجمع بين المتضادين غير ملائم وغير مسؤول»[1].

وحقوق الإنسان الموسومة بالكونية والعالمية أو المراد كوننتها وعولمتها ولو على حساب الإسلام، تظل تعبر عن الثقافة الغربية وتحولاتها وتقنين تلك الحقوق ما هو إلا رصد تطبيقي لتحولات تلك الثقافة، والذي يتجسد بالتوسع المستمر لمنظومة الحقوق إذ بلغت هذه الحقوق مائة وخمسين حقاً وما تزال قابلة للتناسل، كما يتجلى من الناحية الفكرية في تطور وتحول المفاهيم، ومن ذلك المفاهيم المتصلة بالحقوق الاجتماعية على وجه الخصوص كتحولات مفهوم الأسرة في الغرب، وظهور أنماط جديدة من الأسر بجانب الأسرة التقليدية القائمة على نظام الزوجية والمكون من (الذكر والأنثى)، والاعتراف بالشذوذ بمختلف أنواعه نظاماً أسرياً[2]، وهذا يتسق مع التحولات

---

(١) النسوية الإسلامية حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا لنيل الحقوق- لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية: رؤية نقدية)، ص٣٦٦-٣٦٧، وراجع في نقد النسوية الإسلامية: بنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص١٤٨-١٤٩.

(٢) انظر: الأسرة في الغرب: أسباب تغير مفاهيمها ووظيفتها- لخديجة كرار، ص٣٠٦.

التي شهدها الفكر الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة حيث تغيب الحقيقة الكلية وتنعدم المعيارية حتى أصبح كل شيء منفتحاً تماماً كالنص المنفتح لمتخلف التأويلات، وانعكس هذا بدوره على علم النفس الغربي والذي أسقط مفهوم الانحراف بحيث "أصبح كل شيء تقريباً مقبولاً، وأصبح من المستحيل الحديث عن إنسان سوي وآخر شاذ، بل ولا عن طبيعة بشرية تتسم بالثبات، وهذا يشكل سقوطاً كاملاً في قضية الصيرورة!"[1].

وهذا مما يكشف خطأ القائلين بعالمية حقوق الإنسان وحياديتها المطلقة، وأن وصفها بإيديولوجيا الهيمنة غير دقيق، وأن ما يحدث من استخدامها بوصفها أداة للهيمنة مجرد خطأ في التوظيف وليس في الأسس والمضامين الكونية المحايدة، وإذا كانت العالمية انفتاح على العالم وعلى الثقافات الأخرى كما يقول المفكر المغربي محمد عابد الجابري، فالعولمة إرادة لاختراق الهوية الثقافية للآخر وسلبه خصوصيته ونفيه من العالم تالياً[2]، وهذا ما يتحقق في حقوق الإنسان على مستوى الصياغة النظرية والتطبيق العملي بالاتفاقيات الأممية الملزمة، والتي تدّعي احترام الخصوصيات الثقافية في مادة من مواد

---

(١) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود- لعبد الوهاب المسيري، ص١٥٢.

(٢) انظر: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات- لمحمد عابد الجابري، مقالة نشرت في موقع (فلسفيات) على الشبكة، على الرابط:

topic-http: / /falsafiat.ahlamontada.net /t٦

اتفاقياتها، ثم تنقضه في مادة أخرى تدعو لتقديم مضامين الاتفاقية على الخصوصيات في حال تعارضهما، كما في اتفاقية (إزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة) المعروفة بـــ(السيداو)[1].

(١) انظر: المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية- للهيثم زعفان، ص٦٦-٩٦، وراجع: حقوق المرأة في الإسلام واتفاقية (سيداو) قراءة نقدية هادفة- لمحمد يحيى النجيمي، محاضرة قدمت بتاريخ: ٩ صفر ١٤٢٨هـ، ونشرت من قبل مجمع الفقه الإسلامي، منتدى الفكر الإسلامي.

القراءة الجندرية للقرآن ومآلات التسول الثقافي

وقفتُ في العام الماضي على قصيدة للدكتور عبد الله السفياني قال فيها:

أما الرفاق فباعوني لأسئلتي / أما الحبيبة باعتني لأحزاني!

وبدا لي وقتها أن هذا البيت من أنسب الأمثلة للقراءة النسوية الجندرية، والمنتهية بإدانة الشاعر ووصمه بالذكورية وفقًا لثنائية (العقل/ العاطفة) حيث جعل السفياني الرجلَ عقلاً، والمرأة عاطفة. فللرفاق يَبُثُّ الشاعرُ قلقَ أسئلته، وللحبيبة مراكب الأحزان ترسو في مرافئها!

ومن المعروف في هذه الثنائيات الضدِّية أن طرفيها غير متكافئين وأن أحدهما يعلو الآخر ويفضله في القيمة والمكانة ولا بد. وقد استعارت القراءة النسوية الجندرية أداتها التفكيكية من جاك دريدا حيث طبق هذه القراءة على الفكر الغربي، باعتباره فكرًا يقوم على ثنائيات ضدية عدائية، كـ(العقل والعاطفة، والذات والآخر، والرجل والمرأة)، يصبح معها الطرف الأول متميزًا وفوقيًا، والثاني دونيًا وهامشيًا.

وبمثل هذه القراءة الإسقاطية التبسيطية والاختزالية لبيت السفياني السابق تمت إدانة التراث العربي من قبل النسويات اللاتي أسقطن الثنائيات الغربية على التراث بطريقة غاية في السطحية والانتقائية، انتهت لتصفيته تمامًا من أية عناصر ترفع من شأن الجوانب المعنوية من المرأة ولا تختصرها في حدود جسدها.

ونُثرت الشواهد لهذه التهمة في المؤلفات النسوية من مثل ثنائية (المحسوس والمعقول) في مقولة محمد بن سيرين في العقد الفريد: (ما رأيت على امرأة أجمل من شحم، وما رأيت على رجل أجمل من فصاحة).

ورغم وجود شواهد في التراث تؤكد الإعلاء من شأن الأبعاد المعنوية للمرأة كالشواهد الشعرية التي تصف خُلق المرأة وتمتدحه، أو الأمثال التي تجعل من المرأة ذاتًا إيجابية وصاحبة أفضلية، فقد غُيبت هذه الأبعاد تمامًا أو تم توظيفها عكسيًا لصالح النقد النسوي ليُتَّهم التراث بوصفه بنيانًا من الفحولة، مع ملاحظة أن الفحولة في الاستعمال النسوي لا تعد من أوصاف التفخيم والمديح كما في العرف الأدبي العربي بل منقصة وعيبًا.

ولا أهدف بهذا إلى الدفاع عن التراث وموقفه من المرأة فلست ممن يخلع على التراث أثواب العصمة والقداسة وأدرك أننا نقف في النهاية أمام منتج بشري غير مقدس ولا معصوم، لكنه منتج بلغ من

الضخامة والتنوع والثراء ما يجعل تهمة اختزالية مثل هذه تتهاوى أمامه بضآلة وهشاشة ورقة خريفية هوت من غُصن شجرة جاوز عمرها مئات السنين!

وقبل أن نتتبع الفكرة التي تمت بواسطتها حياكة هذه التهمة التي تقدم وكأنها تعبر عن حقيقة فعلية وكليَّة، فلنقف أولاً مع المراد بمصطلح الجندر والذي يوصف بأنه من أعقد المفاهيم وأكثرها تقلقلاً وتغيُّرًا لكونه ينتج باستمرار ظِلالاً جديدة.

بزوغ المصطلح وتحولات المفهوم:

تعود مفردة الجندر بحسب المعاجم المختصة إلى أصل لاتيني يعني: النوع، أو الأصل (genus)، ثم تحدرت سلاليًا عبر اللغة الفرنسية في مفردة (gendre) التي تعني: النوع أو الجنس. والجنوسة هي الترجمة العربية للجندر، الذي شاعت ترجمته بالنوع الاجتماعي أيضًا، وهو مفهومٌ تمحورت حوله الدراسات النسوية في مختلف المجالات: الطبية، والقانونية والأدبية، والتعليمية، والدينية، والفنية، والاقتصادية، والسياسية...، مفهومٌ يبرز في كل مكان -على حد وصف أحد الباحثين- مما جعله بؤرة للدراسات (عبر التخصصية) في الجامعات الغربية؛ إذ استخدم المفهوم بوصفه أداة تحليلية تكشف التحيزات المسبقة ضد الأنثى في الثقافات بعامة، والثقافة الغربية بوجه خاص.

ويشير المصطلح إلى أن الاختلافات بين الجنسين، والتمييز الجندري يرجعان للتركيبة الاجتماعية الثقافية، لا إلى الطبيعة البيولوجية القائمة على الجنس (ذكر، أنثى)، فمفاهيم الذكورة والأنوثة نفسها صناعة اجتماعية ثقافية، وهي الفكرة التي تتعارض مع المعتقدات الشائعة سابقًا، والتي تحيل الفروق بين الجنسين إلى أساس بيولوجي بالضرورة.

وقد ولدت مقولة الجندر من رحم الدراسات النسوية، وتعد سيمون دي بوفوار أول من لفت النظر للاختلاف بين الجنسين بمقولتها الشهيرة: (لا تولد المرأة امرأة بل تصبح كذلك).

ولا تنفصل رؤية سيمون دي بوفوار عن الفلسفة الوجودية التي طبعت كتاباتها، فقد نفت الوجودية نفياً حاسماً وجود طبيعة أو (ماهية) سابقة على وجود الإنسان، وذهبت الوجودية إلى أن الإنسان هو الذي يصنع ماهيته، فالإنسان كائن حُر، وهذه إضافة وجودية يترتب عليها إلغاء (الطبيعة-الماهية) المحددة سلفًا.

أما مصطلح (الجندر) فقد سكَّه عالم النفس روبرت ستولر حيث ميَّز بواسطته المعاني الاجتماعية والنفسية للذكورة والأنوثة عن الأسس البيولوجية.

وعند النسويات الغربيات لم تكن الجنوسة-الجندر أمرًا خاصًا ببعض المجتمعات، فجميع المجتمعات تُفاضل وتميز بين الجنسين في التقييم والتعامل لتكوِّن منظومة جندرية.

ومن الأبحاث النسوية المنشورة في هذا الشأن بحث ثقافي مقارن ترجم إلى عدة لغات، منها العربية. يتمحور البحث حول النساء في أمثال الشعوب، وقد حاولت الباحثة التي صرحت بانطلاقها من منظور جندري وقضت في جمع مادة بحثها سنوات عديدة حاولت أن تستقصي في كتابها الأمثال المتعلقة بالمرأة من الثقافة الشفويَّة. كما صنفت الأمثال المتعلقة بالموضوع الواحد وأدرجت تحتها أمثال من ثقافات متعددة تكاد تكرر ذات الأفكار والوصايا حول المرأة، (طبيعتها، وحدود حركتها، ومجال وجودها، ومهامها، وأخلاقها، وطريقة التعامل معها...) إلى الحد الذي يجعلك تُنهي القراءة مقتنعًا بأن دونية المرأة فكرة كونية، أو مُشتركًا ثقافيًا بين شعوب العالم.

لكن السؤال النسوي في مرحلة ما بعد الحداثة لا يتجه لإثبات وجود النظرة الدونية للمرأة ولا البرهنة عليه، كما حاولت الباحثة أن تصنع، ومثلما كانت النسوية الحداثية تضع هذه المسألة على قائمة اهتماماتها، كما لا يربط السؤال النسوي ما بعد الحداثي بين نشأة النظام الأبوي والجندر باعتبار الأول محضنًا تشكلت فيه الأدوار المنسوبة للمرأة تاريخيًا كالأمومة والمهام المترتبة عليها.

ولم يعد الجندر يمثل للنسويات أداة للتحليل فقط، بل أداة لتفكيك البُنى المنتجة للتمييز، وقد مكنتهن بالفعل من خلخلة مفاهيم الأنوثة والذكورة، وموقع المرأة داخل النظام الاجتماعي.

وأسهمت المنظرات النسويات الغربيات في تطوير مصطلح الجندر من خلال النظريات اللغوية التي أثَّرت في النسويات المهتمات بفلسفة اللغة، كنظرية المنطوقات الأدائية ونظرية أفعال الكلام والتي دفعت بجوديث بتلر لنقل هذه النظريات إلى حقل الدراسات النسوية ودراسة الجنس، وتحديدًا: ثنائية اللغة الإخبارية، واللغة الأدائية أو لغة الفعل، فقدمت جوديث بتلر ثلاث دراسات متتالية جسَّدت الثورة النسوية الجديدة وعبرت عنها، وهي تقترح أن يتم النظر إلى الجنس بوصفه أداء، بمعنى أنه لا يقوم على ماهية الإنسان بل فعله، فالرجل ليس ماهيته بل فعله، حالة يقوم بها، والجملة المتضمنة كلمة بنت أو ولد هي جملة إخبارية أكثر منها أدائية لأنها تحتمل الصدق أو الكذب، وما يُحدد جنس المولود هو الوعد بأن يتصرف بناء على الدور الذي حددته له التقاليد، ولذا فإن ما يحدد جنس المولود هو سلوكه المتكرر، فإن أتى بأفعال امرأة كان كذلك والعكس صحيح، ومن هنا تقترح جوديث بتلر تأخير تسمية المولود حتى يكبر ويتحدد جنسه.

ووضعت جوديث بتلر بدراساتها السابقة النص التأسيسي لنظرية المثليين (الشواذ جنسيًا)، وأصبحت أعمالها من الكلاسيكيات في الدراسات الجندرية.

ولهذا يوصف الفرق بين الموجات النسوية الثانية والثالثة أو النسوية الحداثية وما بعد الحداثية بأنه فارق منهجي وليس مسألة

تطور زمني، وهو متساوق مع النقد الموجه لنظرية المعرفة في مرحلة ما بعد الحداثة، وبخاصة النقد المعرفي المستمد من التحليل الذي طوره ميشيل فوكو للخطاب، واستُثمر في ميدان الأبحاث النسوية ليؤكد أن أسلوب تكوين المعرفة والصيرورات المترتبة على إنتاجها هو ذاته مجندر، ويتضح هذا في الفرق الجوهري بين مفهوم الجندر في نسوية الحداثة وما بعد الحداثة حيث عُدّ الجندر في نسوية الحداثة هوية ثقافية تغطي الجنس البيولوجي، بينما ترى منظرات ما بعد الحداثة أو ما بعد النسوية أنه لا يوجد أصلاً جنس بيولوجي سابق لوجود أو منفصل عن تركيبته الاجتماعية، وأن الجندر في حالة صيرورة تتكرر ضمن الحياة اليومية، وأن الذكورة والأنوثة طقوس تنكرية.

تسييس الجندر وعولمة الرؤية الغربية

لم يبق الجندر سجين الدراسات الأكاديمية النظرية بل تم ترحيله وتوظيفه سياسياً وأصبح أداة فاعلة لتنفيذ سياسيات الهيمنة الغربية في دول العالم الثالث، فارتبط الجندر بالسياسة الغربية في العالم الإسلامي، وتصف دينيز كنديوتي الباحثة بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية هذا الأمر بوصفه ظاهرة فتقول: " أُطلق على هذه الظاهرة اسم نشاطية جندرية بتحفيز من الجهات المانحة"، وتشير إلى"رفع معدل تسييس الجندر إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١م)، وما تلاها من حرب على الإرهاب".

وتصدرت قضايا المرأة المسلمة على إثر هذا التسييس قائمة الاهتمامات الغربية في العالم الإسلامي، ونشطت النسويات العربيات في نشر وتفعيل المفهوم نظريًا وعمليًا في إطار العمل النسوي المنسق مع المنظمات الغربية.

وأفادت نسويات العالم الإسلامي باتجاهيهما العلماني والإسلامي (التوفيقي) من المفهوم على المستوى النظري واستعملنه في تحليلاتهن لوضع المرأة، وأشرن لأهميته للبحث النسوي، وفي هذا تقول نسوية علمانية:"البحث في الجندر يمكننا من تعويض الماهوية البيولوجية بالبنائية الثقافية، بحيث يتبين لنا أن الاختلاف بين الرجل والمرأة مبني ثقافيًا وإيديولوجيًا وليس حتمية بيولوجية".

وتذكر الباحثة مستندها المعرفي المشكّك في حقيقة الاختلاف بين الجنسين نفسه فتقول:"إن الدراسات الغربية الحديثة تُبين أن الجنس نفسه نتيجة بناء ثقافي وتصورات متحولة، بحيث لا يوجد الجنس باعتباره معطى بيولوجيًا محضًا". وعلى هذا الأساس ترى الباحثة أن مقولة الاختلاف الجنسي مقولة خاوية لا يمكن التفكير بها دون ملئها باعتبارات جنسية تكرس هيمنة جنس على الآخر: "ولذا فمن الأفضل أن لا نقول لأطفالنا هناك جنسان: ذكر وأنثى، بل أن نقول لهم: الإنسان في أي مكان يولد فيكون أنثى أو ذكر أو غير ذلك".

وتقول نسوية أخرى:" أن نتبنى المقاربة الجندرية يعني أن ننظر إلى الواقع الاجتماعي من منظور جندري، أو بعدسة جندرية، هذا يعني أن ننتبه إلى كون العالم خاضعًا لأحكام الجندر(مجندرًا)، وأن نتعرف تاليًا على الدور الذي يلعبه الجندر في مجمل مناحي الحياة الاجتماعية".

وتشرح باحثة نسوية ثالثة مكاسب التحليل الجنوسي فيما يتصل بقضايا المرأة بقولها:"إن المنهج الجديد الذي أطلقته حزمة المفاهيم والأدوات النظرية والمقاربات التطبيقية المرتبطة بالنوع الاجتماعي (الجندر) قد رتَّب إعادة نظر كلية بقضايا النساء... وتكمن أهمية هذا المفهوم في كونه أنجز فصلاً عامًا ما بين الثابت والمتغير في العلاقة بين الرجل والمرأة، فإذا كانت البيولوجيا موضوعاً ثابتًا لا يتأثر بالإرادة الإنسانية، فإن الأدوار الاجتماعية التي تنتجها العناصر المادية والمعنوية بالمجتمع، أي علاقات القوة هي ليست تلقائية، وإنما هي منظمة حسب الثقافات المختلفة، وهي بهذا المعنى قابلة للتغيير بحسب هذه الثقافات السائدة في زمن معين، وفي مكان معين".

جندرة الإسلام والبحث عن العفريت

وصف المفكر العلماني نصر حامد أبو زيد خصومه الفكريين في قراءتهم لكتبه تنقيبًا عن سقطاته، بالباحثين عن العفريت.

ووصف أبي زيد يصدق هنا على الطرح النسوي في دراساته الجندرية الإسلام، أو بالأصح الإسقاط المفاهيمي المسبق عليه، فقد ذكرت مثلاً مؤلفة كتاب (المرأة والجنوسة في الإسلام) هدفها من الدراسة في ثنايا كتابها، بقولها: "إن الهدف الذي أسعى إليه هنا هو التعرف على إيديولوجيا الجنوسة في ذلك العصر، وكذلك الفرضيات حول النساء والعلاقات بين الجنسين، والتي تؤثر بدورها وبصورة غير مباشرة على النصوص، وعلى تفسيرات الإسلام كما تم التعبير عنها حينذاك"، وكان من نتائج قراءتها الجندرية أن وصفت النبي عليه الصلاة والسلام بما يأنف منه العربي ذو المروءة فضلاً عن سيد البشر وإمامهم.

كما انعكست التحليلات الجندرية على الرؤية النسوية للأديان قاطبة بوصفها تُشرِّع للتمييز بين الجنسين استنادًا للاختلافات البيولوجية، باعتبار أن أي تمييز بين الجنسين وأيًا كانت مرجعيته ودلائله أو مسوغاته مرفوضٌ مسبقًا، فتقول نسوية علمانية: "رغم أن لفظ الإنسان أكثر الألفاظ تكرُرًا في القرآن الكريم، إلا أن وضع المرأة ومكانتها وحقوقها في النص المؤسسي جاءت متناقضة، وتراوحت بين المساواة بين الرجل والمرأة من حيث كونهما خُلقا من نفس واحدة، وبين وضع المرأة في مكانة أدنى. وكان السبب الرئيسي لتدني هذه المكانة هو جسدها ووظائفها البيولوجية، أي اختلافها الفسيولوجي

عن الرجل، وهو الاختلاف الذي قنَّن له الفقه وعلوم التفسير التقليديين، على أساس أن الاختلاف لا يمكن أن يولد المساواة، وأن الإنسان هو الرجل في خاتمة المطاف، ومن المعروف أن كل الديانات السماوية التي تضمنت هذه الفكرة بطريقة أو بأخرى ولنفس الحيثيات تقريباً؛ فقد تعاملت مع المسألة الأساسية في الفلسفة ونظرية المعرفة حول الوجود، أو الوعي، أو المادة والروح، من موقع أولوية الروح والوعي، وفي نظرها جميعاً أن الله هو روح العالم، وهو الموجود الأول الذي نشأت الخليقة بأمر منه، أي أن الإحساس والمدركات والوعي هي الوقائع الأولية وهي جميعًا رجولية ضمنًا بما أن الله مذكر".

وانطلاقًا من الجندر كذلك تحدثت مؤلفة كتاب (الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية) عما سمته (مأسسة الجندر) في مجتمع الدعوة، وذلك عبر تناولها للأحاديث النبوية المؤسسة للاختلاف الثقافي، كالأحاديث المتعلقة بالاختلاط بين الجنسين، كما تحدثت عن جندرة العبادات، إذ إن كثيرًا من أحكام الصلاة -في تصورها- صناعة اجتماعية ليست في القرآن، وأن مثل هذه الأحكام المؤسسة للجندرة كاختصاص الرجال بالتسبيح، والنساء بالتصفيق، تؤكد على أن المرأة "كائن دنيوي نادرًا ما يرتقي إلى عالم المقدس".

كما قرأت بعض منظرات النسوية الإسلامية القرآن من منظور جندري، يقوم على تأويل التمييز الجندري الواقع في لغة القرآن

وأحكامه، اتفاقًا مع المبادئ العامة للقرآن، والقائمة على المساواة المطلقة بين البشر، وصنفت أخريات عملهن هذا تحت مسمى (جهاد الجندر)، وعلى رأسهن آمنة ودود التي لم تزد في جهادها الجندري على أن جعلت القرآن حقلاً تطبيقيًا لمقولات الجندر، وفيه تقول:" الأنوثة والذكورة ليست خصائص خلقية مطبوعة في الفطرة الأساسية للذكور والإناث، كما أنها ليست مفاهيم تناولها القرآن أو أشار إليها. إنها خصائص محددة تنطبق على الإناث والذكور على التوالي على أساس الأدوار المحددة ثقافيًا فيما يتعلق بكيف ينبغي أن يعمل كل نوع، وقد تم تصويرها تصويرًا قويًا للغاية في تفاسير القرآن دون إثبات صريح للقرآن لمضامينها".

وينبغي أن نقرن هنا بين هذه الرؤية النسوية والنصوص النبوية التي قسّمت الأدوار التي ترفضها النسويات الإسلاميات، كحديث: (والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها)، والأحاديث التي أشارت للطبيعة الفطرية للمرأة كحديث: (خلقت المرأة من ضلع)، ويستدل به جمهور العلماء على خلق المرأة من الرجل، وهو حديث تتلافاه بعض النسويات في رفضهن للخلق من ضلع وينسبن استدلالات العلماء للميثولوجيا (الأسطورة) لا للسُنة، وتتجاهل بعضهن النص النبوي تمامًا حتى على فرض إعادة التأويل واختلافه، كقول إحداهن:"نرى أن الأسطورة في نصوصها المختلفة تحتفظ

بالريادة التاريخية في هذا الإطار لاسيما في مسألة خلق المرأة من ضلع الرجل، فهي تكاد تتشابه في أساطير كثير من الثقافات".

وقد شغلت قصة خلق المـرأة منظرات النسوية الإسلامية فأعرضن عن السُنَّة وأعدن قراءة القرآن انطلاقًا من مفهوم الجندر وجهدن لإثبات فكرة المساواة ونفي الجندرة في عملية الخلق إلى حد أوصلهن للانحياز إلى الأنثى وفي هذا تقول باحثة نسوية توفيقية تصف نفسها بالنسوية الإسلامية:"وإذا كانت بعض القراءات الذكورية قد أشارت إلى خلق جسد حواء من آدم كإشارة إلى أصلية وجود الذات الذكرية وفرعية وجود الذات الأنثوية، فإن القراءة النسوية المقابلة يمكن أن تُحدث تعديلاً بالغًا في هذه القراءة المنحازة ودلالاتها". وتقدم الباحثة قراءة نسوية بديلة تكشف المسكوت عنه في التفسيرات الذكورية لقصة الخلق فتقول:"وهنا نكتشف أن النص القرآني يلمح-والله أعلم- إلى أن النفس الأولى هي نفس أنثى، يقول سبحانه في الآية ١٨٨ من سورة الأعراف:(هو الذي خلقكم من نفس واحدة-وجعل منها زوجها ليسكن إليها)".

وتتواصل الباحثة في طرحها السابق مع طرح المنظرة الأولى للنسوية الإسلامية آمنة ودود التي تناولت قصة الخلق من نفس المنظور الجندري المقرر للمساواة فتقول:" في وصف القرآن لخلق الإنسان لم يبدأ الله خلق الإنسان بالذكر، كما أنه لم يشر إلى أصول

الجنس البشري بآدم، حتى أن القرآن لم يذكر أيضًا أن الله بدأ خلق الإنسان بنفس آدم وهو الرجل، وهذا الإغفال جدير بالملاحظة نظرًا لأن حكاية القرآن لخلق الإنسان لم يتم التعبير عنها بألفاظ النوع".

ثم إن قراءات النسوية الجندرية الإسلامية شاملة ولا تتمحور حول الأحكام الموصوفة من قبل النسويات بالأحكام الممايزة بين الجنسين فقط، كالقوامة والشهادة والميراث والطلاق...بل تشمل قراءة النماذج النسائية الواردة في القرآن والسنة، والتي تؤثر في تشكيل التصورات الاجتماعية عن المرأة، ومن القراءات الجديدة المقدمة من قبل منظراتهن قراءة صاحبة كتاب (القرآن والنساء: قراءة للتحرر) لقصة امرأة العزيز لا بوصفها نموذجًا للمراودة، بل بوصفها (بطلة)، وفي هذا تقول:"يقدم لنا القرآن أيضًا من خلال قصة زليخة المرأة التي كانت رغماً عنها (بطلة في الحب المحظور)، درسًا في الإنسانية والتسامح. وإذا كانت القراءة الحرفية لهذه الآيات تُدينها دون رحمة، وتجعلها عنوانًا للمراودة الأبدية، وتحملها المسؤولية النسائية في الغواية والحث على فعل المنكرات".

والدرس الذي يعلمه لنا القرآن وتتضمنه قصة زليخة مع النسوة اللاتي قطعن أيديهن-برأيها-:"أن نتفهم الآخرين، ونحترم خصوصياتهم، ونحافظ على الأخلاقيات العامة، إن القرآن يربي المؤمن على التشدد مع النفس، والتساهل والتسامح إلى أبعد الحدود مع الآخرين".

كما قرأت الباحثة وغيرها قصة مريم عليها السلام في القرآن، وناقشن مسألة ما إذا كانت نبية أم لا؟ والسبب برأي إحداهن أنه:"من المهم بمكان أن نعرف ما إذا جعل الإسلام بعض النساء بمرتبة الأنبياء، لأن هذه المعرفة كفيلة بالتأكيد على مبدأ العدالة والمساواة اللذان يعتبران أساس هذه الرسالة الروحية".

وتؤكد الباحثة على فكرتها بإصرار يسعى إلى التسوية بين الرجل والمرأة بشتى السبل، فتقول:" يجب أن نكون اليوم قادرين على القول صراحة أن القرآن يعرض بشكل جلي نماذج لنساء نبيّات كما هو الحال بالنسبة إلى الأنبياء من الرجال. فهذه هي الرسالة الكونية التي يجب أن نسمعها اليوم".

ولم تقف القراءة الجندرية من قبل من يصنفن أنفسهن بالنسويات الإسلاميات للشخصيات النسائية في القرآن عند هذا الحد الذي يحاول تعزيز فكرة المساواة (التسوية المطلقة)، بل تجاوزته إلى قراءات تزعم ترسيخ القرآن لصورة (سلبية) عن المرأة تدعم النظرة الدونية لها.

وهم الحياد وتغييب الحقائق القرآنية

(استخدام المفاهيم التحليلية الغربية بطريقة انتقائية، بحيث ننتقي منها ما يناسبنا من الدلالات وننفي أخرى لا يفصم المفهوم عن جذوره ولا يفرغه من حمولته الثقافية بحال).

هذا ما ذكرته في حوار دار بيني وبين مبتعثة إلى بريطانيا متخصصة في الهرمنيوطيقا في محاضرة كنتُ قد قدمتها في مركز التمكين للمستقبل بمدينة جدة تحت عنوان (الخطاب النسوي وتأنيث التأويل) وعقَّبت عليه محاورتي بأن انتقاء تعريف معين للجندر يجنبنا السقوط في التأويلات غير المناسبة لثقافتنا. فضربتُ لها مثلاً لعدم إمكانية التحكم في المنتج التأويلي والتوافق على تعريف بريء أو محايد لعدم وجود رؤية إنسانية محايدة أو بريئة أصلاً بحسب ما تقرره الدراسات الهرمنيوطيقية نفسها، ومثال ذلك مصطلح الجندر الذي تقول فيه نسوية إسلامية (توفيقية): "حين أتحدث عن الجندر فأنا أدرك أن الجندر له تعريفات كثيرة، ومنها تعريف تحييد الجنس أو إلغاء الذكورة والأنوثة، وفي الحقيقة لم يتبنَّ أحد في مصر أو في العالم العربي هذه المدرسة إطلاقًا، ولكننا دائمًا نتعامل مع فكرة الأدوار الاجتماعية بالتركيز على نشأتها وتطورها والنشأة الاجتماعية والحقوق والواجبات...".

والواقع أن عدم تبني التعريفات المذكورة لم يفصم الجندر عن أساسه الإنسانوي الغربي ولم يمنع المنظرات النسويات العربيات ومن أبرزهن أسماء المرابط من التسوية بين الجنسين في كافة الأحكام بقراءة القرآن قراءة جندرية تتخذ من مدونة حقوق الإنسان الغربية إطارًا مرجعيًا وترى التمييز بين الجنسين في القوامة والطلاق والميراث ظلمًا، وسبق وأن أشرنا لذلك في مقالة (أسلمة السيداو وطيور العقعق الفكرية).

والقراءة الجندرية نفسها من حملت إحدى الباحثات النسويات العربيات (المحجّبات) على القول بأن أحاديث خلق المرأة من ضلع مثلت انقلابًا على تاريخ الآلهة الأنثى، أي انقلابًا على المرأة، وأن هذه الأحاديث إضافة لحديث نقص عقل المرأة ودينها تسببت في النظرة الدونية للمرأة وأن ما رسخ هذه النظرة الدونية هو بعض نصوص القرآن، والتي ظهرت فيها المرأة بشكل سلبي، فقد خفض القرآن من قيمة النماذج النسائية الواردة فيه كبلقيس التي سميت بملكة سبأ والتي قطعت المسافات للقاء سليمان -عليه السلام- فدحر سليمان سلطتها، وهاجَر الأميرة التي حكمت الباحثة التي قرأت القرآن بمسبقاتها النسوية ومخزونها المعرفي الأسطوري أن القرآن جعلها خادمة!.

وهكذا فلم يفلح الأسلوب الانتقائي الذي ظنَّت تلك الباحثة أنه كافٍ في تعريف مصطلح الجندر في تفريغ المصطلح من حمولته الثقافية ولم يستأصله من أرضيته الإنسانوية التي نبت فيها، والتي جعلت من النص القرآن ممتهنًا للمرأة في نهاية المطاف.

والواقع أن القراءة الجندرية للتراث والقرآن بخاصة وقعت في عدة مزالق منهجية تفضح أساسها الإيديولوجي، وتؤكد عدم حيادها وبراءتها من رؤى قبلية، ومن أهمها:

- إرادة التسوية بين جميع النماذج النسائية الواردة في القرآن وجعلها نماذج مثالية، وهذا غير متأتٍ في الواقع أصلاً، ولا في

النماذج الرجالية المذكورة في القرآن كنموذج قارون بوصفه مستكبرًا، ونموذج العالِم الذي أخلد إلى الأرض واتبع هواه وشُبِّه بالكلب، وهي تسوية لا تتأتى في الخليقة بصفة عامة، إذ فيهم الخيِّر والشرير والصالح والطالح وبين ذلك.

والملاحظ أن إرادة التسوية بين النماذج النسائية في القرآن (كامنة) في مختلف القراءات النسوية حتى السلبية منها.

- الانطلاق من مقدمة (حتمية) مفادها: أن كل شكل من أشكال التفرقة بين الجنسين، موشومٌ بالسلبية، تستوي في هذا التفرقة الاجتماعية البشرية قصورًا أو جهلاً أو ظلمًا وعدوانًا، والتفرقة الإلهية الواردة في آيات القرآن (المحكمة) والصادرة عن إله عليم حكيم في أمره، عدلٍ في حكمه، خبير بخلقه، والمفارقة أن المنتمين فكريًا إلى الحداثة ويشيدون بعقلانيتها وإرثها العلمي التجريبي ويطالبون مجتمعاتهم بالأخذ بالحداثة دون تمييز بين المادي والفكري لأجل مكتسباتها العلمية التجريبية هم ذاتهم من يتجاهلون الفروق التي أثبتتها الدراسات البيولوجية بين الجنسين ويرمون خصومهم بالاستقواء بالبيولوجيا حين يستندون إلى الفروقات البيولوجية بين الجنسين والتي تؤكد عدم إمكانية التسوية المطلقة بينهما، وأن هذه التسوية تنعكس سلبًا على المرأة قبل الرجل!

- تحكيم الجندر على النص القرآني باعتبار الجندر مصطلحًا صحيحًا وصالحًا للتطبيق على أي نص بغض النظر عن قداسته (أنسنة النص)، وتطبيقه على أية ثقافة باعتبار الجندر مفهومًا عابرًا للثقافات، أي أن مصطلح الجندر نفسه وبغض النظر عن تحولات المفهوم يُنظر إليه بوصفه فكرة كونية مطلقة، وهي فكرة تتعارض مع أصول الثقافة الغربية القائلة بالنسبية والتاريخية.

- الانطلاق من سَبْق الميثولوجيا (الأسطورة) على الحقيقة الدينية تأسيسًا على تصور غربي للتاريخ، تُعد فيه الثقافات الوثنية بأساطير آلهتها المتعددة سابقة على الأديان السماوية الموصوفة بالأديان التوحيدية، مما أدى إلى جعل الميثولوجيا حاكمة على القرآن ليصبح القرآن النص الممثل للانقلاب ضد الأنثى المقدسة، لا مصدر الحقيقة الدينية والحاكم على الأساطير الوثنية، وهكذا يتم تعطيل النص القرآني وتغييب حقائقه القطعية وعدم توظيفها في التفسير، واستنطاقه بمشتهيات النسويات المعرفية لا غير، وتعود هذه التهمة إلى الرؤية الناظمة للخطابات النسوية وهي الرؤية الحداثوية التي تفترض مسيرة خطِّية معينة للتاريخ لا تعترف بديانات (سماوية) سابقة على ما يسمى بالديانات التوحيدية الثلاث والتي توصف بكونها متطورة عن الديانات الوثنية القائلة بتعدد الآلهة، ومتأخرة عن الحداثة العقلانية. والرؤية الحداثوية للتاريخ والتي تقدم الثقافة

الغربية ذات النزعة الإنسانوية نفسها من خلالها بوصفها ذاتًا سائدة تحتفظ بحق تأليف التاريخ وبسط السُلطة والشرعية عليه، نقشت تاريخ المختلِفين عنها بوصفهم متخلِّفين وتقليديين، ووضعت الثقافات الأخرى في ترتيب غائي وتسلسل زمني، كما تقول إحدى ناقدات ما بعد الكولونيالية كما مكَّنت الغرب:" لا من ابتداع نفسه بوصفه الذات العالمية للتاريخ فحسب، بل مكنته من فرض هيمنته وتفوقه الثقافيين عن طريق افتراض قصة واحدة صحيحة للتاريخ البشري".

مآلات القراءة المأزومة: إدانة الإسلام بجُرم الثقافة

النظرة الدونية للمرأة والنظر إليها بوصفها كائنًا فاسد الأخلاق بطبيعته، والحث على عدم الثقة بها...هذه النظرة موجودة بالفعل في ثقافات عديدة لا في جميع الثقافات وفقًا لما أثبتته الدراسات الأنثروبولوجية، كما أنها موجودة في التراث بوصفها منتجًا اجتماعيًا لا دينيًا، وهي نظرة وجدت عبر التاريخ الإنساني، وجاء أنبياء الله ورسله لتصحيحها ضمن ما بعثوا لتصحيحه وإقامة القسط فيه، والشواهد في رفع نير الثقافة والظلم الاجتماعي المترتب عليها عن المرأة في نصوص القرآن والسنة والسيرة كثيرة متوافرة، والخلاف في استبدال المعيار الإسلامي بالإنسانوي في الإصلاح الاجتماعي لا في براءة الثقافة أو تحيزاتها تجاه المرأة، وحين نتحدث عن الثقافة فنشير

للمعنى الأنثروبولوجي الذي عبر عنه تايلور ويعني ذلك الكل المعقد الذي يشمل فيها يشمل العادات والتقاليد.

وإذا كانت الثقافات تمايز بين الجنسين في الأخلاق والجرائم والعقوبات الأخلاقية مثلاً فتبرئ الرجل وتجعل خطيئة المرأة تلطخها إلى آخر الدهر، فالتوبة في ديننا تطهر المرأة كما تطهر الرجل، كما لم يمايز القرآن بين المرأة والرجل في الأخلاق بل ألزمهما كليهما بالخلق القويم فأُمرا كلاهما بغض البصر والاستحياء والتعفف، كما لم يمايز القرآن بينهما في العقوبات الأخلاقية فلم يجعل مثلاً حد الزاني المحصن جلدًا والزانية المحصنة رجمًا بل ساوى بين الجنسين حتى في الحدود.

وإذا كانت النصوص الشرعية كتابًا وسنة ألزمت المرأة بواجبات فقد أحقت لها حقوقًا، ومثلها الرجل، فلم يوهب حقوقًا دون واجبات، ولم تتح الشريعة له التعسف باستخدام الحق قوامة كانت أم ولاية.

لكن العين الناظرة من منظار جندري لا ترى إلا جانبًا واحدًا وتفتش في النصوص الشرعية والتراث عما تشتهي وتجيره لصالحها إن استدعى الأمر، كما ذكرت رجاء بن سلامة في سياق نقدها للموقف من المثليين والحرية الجنسية أن البيئة العربية لم تستفد من تقاليد الماضي الذي انتشرت فيه العلاقات المثلية كحب الغلمان في توفير بيئة تستوعب المثليين العرب.

مثلما تتجاهل العين الناظرة من منظار جندري النصوص التي تتجلى فيها عظمة الفقه الإسلامي في الأحكام المتعلقة بالمرأة لتفتش هذه العين في تراث الفقهاء عما تجده مثالاً صالحًا لأن تصفه بالذكورية والتحيز ضد المرأة دون أن تذكر استدراكات فقهاء آخرين عليهم في تلك المسائل بل دون أن تتعرض لوجود خلاف فقهي في تلك المسائل التي تعرضها النسويات وكأنها قولاً واحدًا.

والعين الناظرة من منظار جندري هي من تؤلب المرأة ضد نصوص الشريعة المتعلقة بالرجل ولا تلتفت لمثيلتها المتعلقة بالمرأة، فالنصوص الواردة في السنة النبوية في بيان عِظم حق الزوج على زوجته كالنص الوارد في السجود له، هي ذاتها التي جعلت الجنَّة (سلعة الله الغالية) ثمة قدم الأم، وإذا كان الرجل الزوج أحق الناس بالمرأة كما في الحديث، فالمرأة الأم أحق الناس بالرجل في الحديث نفسه.

لكننا نستجيب للقراءة الجندرية وكما تشبعنا بقيم حقوق الإنسان وتكرست لدينا معياريتها المطلقة، تشبعنا بالرؤى النسوية المستندة لمرجعية حقوقية غربية وإن لم نتعمق في تفاصيلها.

وتجد الخيرة من قارئاتنا هي من تقرأ لتنفي ما ثبت في ذهنها أنه (إدانة) دون أن تتخلص من سطوة المعيار الحقوقي الإنسانوي، لا من تقرأ لتتعرف وتُقابل وتنقد من ثَمَّ.

ويفاقم من تعقيد هذا المشكل أن غاية ما يقدمه النقد الإسلامي الموجه للجندر في الغالب هو الوقوف عند حد استنكار تكريس الجندر للشذوذ الذي تأنفه الفطر السوية، على أن القراءات الجندرية لا تصل جميعها إلى هذا المدى وبخاصة قراءات النسوية التوفيقية، والتي تكتفي غالبًا بما يزعزع كيان الأسرة دون التعرض لموضوعات الشذوذ أو المثلية الجنسية.

وجملة (الأمومة وظيفة اجتماعية) في إحدى مواد اتفاقية السيداو التي تنافح عنها النسويات التوفيقيات هي منتج جندري بامتياز رغم عدم مماسة هذه الجملة لمسألة الشذوذ بصفة مباشرة.

لكن الدراسات النقدية المقدمة لنقد الجندر لم تفلح غالبًا في كشف امتداداته السلبية بعيدًا عن مسألة الشذوذ، وما زالت معظم تلك الدراسات تتزلج على السطح ملوِّحة بهذه الورقة الوحيدة في اعتراضاتها على الجندر، في حين كان ينبغي أن توغل هذه الدراسات الناقدة في تحليل المفهوم وتتبع تحولاته ومساءلة الأصول الفلسفية للنقد الجندري المُسلَّط على التراث والقرآن، فعدم إغفال نظرية المعرفة التي انبثق عنها مفهوم الجندر وارتباطها بالحداثة وما بعد الحداثة والتغيرات التي لحقت بهذه النظرية على يد فلاسفة ما بعد الحداثة واستثمرتها نسويات ما بعد الحداثة وعلى رأسهن جوديث بتلر يكشف زيف الانتقائية التي تمارسها نسوياتنا واستحالة الاستعارة البريئة، كما

يكشف سوءات التسول الثقافي ومخاطر الإسقاط المفاهيمي وارتباط الجندر بالمركزية الغربية وإيديولوجية الهيمنة ممثلة في تسييس الجندر وعولمته قسرًا عبر الاتفاقيات الأممية وبمعونة الأبواق الدعائية لها وكتاب وكاتبات تقارير الظل في عالمنا الإسلامي.

الاحتساب في قضايا المرأة: مفاهيم وتطبيقات

ورقة عمل قدمت في ملتقى ناصحة التدريبي الثالث ١٤٣٤هـ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد شغلت قضايا المرأة في العقود الأخيرة مساحة كبيرة من الاهتمام، امتد ليشمل عدة مستويات فكرية واجتماعية وسياسية، واكتسبت هذه القضايا صبغة عالمية مكنتها من الانتقال شيئًا فشيئًا من العالمية إلى العولمة تحت مظلة الأمم المتحدة، وعبر اتفاقيات دولية دُعيت الدول للاعتراف بها والتوقيع عليها، لتنتقل تلك الاتفاقيات بدورها من دائرة الاعتراف لدائرة الإلزام.

ومن أبرز الاتفاقيات المشار إليها اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة المعروفة بـاتفاقية (السيداو) والصادرة في سبعينات القرن الماضي، والتي سعى مروجوها لتطبيقها في مختلف دول العالم، وفيما يعرف منها بدول العالم الثالث الذي تمثل الدول الإسلامية جزءا كبيرًا منه بصفة خاصة.

وتعالت الأصـوات الداعية لتغيير أوضاع المرأة في الدول الإسلامية وفقا للنموذج الغربي، ولم تكن تلك الأصوات صادرة عن جهات غربية خارجية فحسب، بل انطلقت الأصوات المطالبة بالتغيير من جهات داخلية مثَّلت عمق المجتمعات الإسلامية.

وفي ظل الضغوط الأممية الخارجية من جهة، وظلم بعض المسلمين للمرأة من جهة أخرى، أضحت قضايا المرأة إشكالية شائكة اختلفت فيها المرجعيات الثقافية بدءا بالمفاهيم والتصورات النظرية، وانتهاء بالحلول أو المعالجة العملية، كما أضحت هذه القضايا ورقة للمرابحة اختلطت فيها الأصوات النزيهة بالمغرضة، ووظفت فيها قضايا المرأة لتحقيق مكاسب سياسية واجتماعية.

واشتدت الحاجة في خضم ذلك كله لتجلية موقف الإسلام من قضايا المرأة، ومثّل كُلٌّ من البيان الأولي والاحتساب في قضايا المرأة - أمرًا بالمعروف ونهيا عن المنكر - استجابةً لثلاثة دواعٍ :

الأول: بلاغي، منبثق من رسالة الإسلام وهدفه بيان التصور الإسلامي لمكانة المرأة في الإسلام وما منحها من حقوق وما كلَّفها به من واجبات ابتداء، بيانًا تبرز من خلاله وسطية الإسلام، ويمثل جانبًا من دور الأمة في الشهود الحضاري الشامل على الأمم الأخرى[1] كما

(١) انظر في تأصيل الشهود الحضاري : دراسات مصطلحية - للشاهد البوشيخي، (ص٩٠-٩١).

في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣].

الثاني: إصلاحي، يهدف لتشخيص واقع المرأة في المجتمعات الإسلامية ومدى قربه أو بعده عن المعايير الإسلامية، ومحاكمة ما يتبدى في ذلك الواقع من القصور، أو التفريط، أو الظلم والإساءة في حق المرأة لتلك المعايير، والعمل على إصلاح الواقع وفقًا لها.

الثالث: دفاعي، يترتب على النظر بما في تلك الاتفاقيات والدعوات المستندة إليها من داخل وخارج المجتمعات الإسلامية من جوانب تتوافق مع الإسلام وأخرى تختلف معه، والتعامل معها قبولاً وردًا بناءً على ذلك، ويهدف للحيلولة دون إزاحة تلك الاتفاقيات للمفاهيم الإسلامية أو تغييرها والعبث بها لتصييرها جسرا للتغيير السلبي في واقع المرأة والمجتمع انطلاقا من مرجعيات وضعية.

أصناف الخطابات المهتمة بقضايا المرأة:

فحص وتحليل الخطابات المتناولة لقضايا المرأة يقودنا للتمييز بين ثلاثة خطابات رئيسية، تتفرع عنها بقية الخطابات على تفاوت بينها من الناحية المنهجية:

- الخطاب الإسلامي، وينطلق هذا الخطاب من الوحي ويحتكم إليه في فهم الواقع ومعالجته، ويعبر هذا الخطاب عن موقفين: أحدهما: يتبنى استراتيجية التغيير الهادئ دون مصادمة المجتمع باعتبار أن الدليل هو المرجع والحَكَم وأن اتباعه هو الأصل. والآخر: يبدو للمتأمل فيه تأثير التقليد، وثقافة المجتمع، وواقع المرأة فيه، أكثر من تأثير الدليل، ومشكلة الخطاب الممثل للموقف الأخير أنه يترافع عن الإسلام بحمولته السابقة بما يوهم بأن المتهم بغمط المرأة هو الإسلام نفسه وليس إساءة بعض المسلمين لفهمه أو تطبيقه.

- الخطاب العلماني، أو الليبرالي، و يتبنى هذا الخطاب المرجعية الغربية في موقفه من قضايا المرأة من الناحيتين النظرية والعملية، ويعبر هذا الخطاب عن موقفين: أحدهما: يتصادم مصادمة صريحة مع نصوص الوحي ومقررات الإسلام فيطعن صراحة في الأحكام المتعلقة بالمرأة كالقوامة والتعدد وغيرها، والآخر: يتحاشى التصادم المباشر مع النصوص ويمضي في المطالبة بتبني الرؤية الغربية غير ملتفت للرؤية الإسلامية ومتجاهلاً لخطابها تجاهلاً تاما وكأنها خارج الواقع المعرفي والاجتماعي.

- **الخطاب التوفيقي**، ويبني هذا الخطاب مواقفه من قضايا المرأة على أساس أن ما توصل إليه الخطاب الحقوقي الغربي في هذا الشأن موجود في الإسلام، وما كان مخالفًا لنصوص الإسلام في المدونات الحقوقية الغربية فيمكن تحقيق الانسجام معه بتأويل النصوص الشرعية لتوافقه الرؤية مهما بلغ هذا التأويل من التعسف. ويتفرع عن هذا الخطاب خطابٌ انتقائيٌ مرتبك منهجيًا يجمع من آراء الفرق والمدارس الفكرية والمذهبية كل ما يؤيد الرؤية الغربية باسم الإسلام ولو كان يعاني داخله من عدم الاتساق أو التناقض الصارخ.

أثر البعد الفكري في قضايا المرأة:

التأمل في الخطابات السابقة يبين أثر المرجعيات الفكرية فيها، فما من قضية تثار اجتماعيًا إلا ولها جذور فكرية، بل إن كثيرًا من المصطلحات المستخدمة في تناول قضايا المرأة والتي كانت تصنف من اهتمامات النخبة إلى وقت قريب أصبح يتم تداولها اجتماعيًا وإعلاميًا بشكل لافت، كمصطلح (الذكورية) -على سبيل المثال- ومن هنا تبرز أهمية العلم بتلك المرجعيات في قضية الاحتساب، إضافة لما يلي:

١) تحقيق القيام بالقسط (الحكم على المخالف بعلم وعدل).

٢) كشف الأصول الباطلة للأفكار المخالفة.

٣) امتلاك القدرة على المقارنة بين التصورات المخالفة والتصور الإسلامي بما يظهر فضل الإسلام وتفوقه على سواه.

والجدير بالذكر أن الاحتساب في قضايا المرأة الفكرية بوجه خاص يحتاج لمزيد جهد واهتمام، لما سبق التطرق إليه من أثر البعد الفكري في الخطابات المتناولة لقضايا المرأة، ولأن ما يجري من عولمة اجتماعية ليس مجرد عمليات تنفيذية منبتة عن أية مرجعية محركة، فالمواثيق الدولية العاملة على عولمة قضايا المرأة هي نتاج فكر أنثوي متطرف، أي أن ما يحدث هو عولمة ثقافية قبل أن يكون اجتماعية[1]، وتأثيره المباشر يستهدف الهوية، ومواجهته لا تنحصر في الجانب العملي بل لابد من مدافعته في الجانب الفكري كذلك، وكما تتطلب هذه المدافعة الإلمام بالمرجعيات الفكرية للخطابات المناوئة، تستلزم بالضرورة الانطلاق من التصور الإسلامي.

وما تقدمه هذه الورقة يخدم الاحتساب في قضايا المرأة من حيث عنايته بتأصيل المفاهيم المتعلقة بهذه القضايا، والتي يُشغب عليها من قِبل الخطابات المناوئة، أو تفهم فهماً قاصرًا، أو توظف توظيفًا خاطئًا، أو تبدو مهملةً أو مجللةً بالغموض عند معالجة قضايا المرأة المسلمة، كما تهتم الورقة أيضا بعرض نماذج تطبيقية تتجلى من خلالها تلك المفاهيم، وذلك من خلال المحاور التالية:

---

(١) انظر: الإسلام لعصرنا- لجعفر شيخ إدريس، (ص٨١-٨٢).

المحور الأول: الطابع الاجتماعي لقضايا المرأة في الإسلام:

قرر الإسلام أن الرجل والمـرأة سواءٌ في الإنسانية، وأصل التكليف، والجزاء، ونصوص القرآن والسنة حافلة بها يشهد لهذه المساواة[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]، وقال سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]، وقال عليه الصلاة والسلام: (النساء شقائق الرجال)[2].

والإنسان: ذكرًا وأنثى مخلوقٌ لله تعالى، وهو مخلوقٌ مكرم عند الله عز وجل، والمرأة والرجل سواء في هذا التكريم الرباني، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وقد توجه الخطاب القرآني للمرأة بوصفها إنسانًا قبل كونها جنسًا له صفات تميزه، إذ تكرر مصطلح الإنسان في القرآن ٧٠ مرة،

---

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون- لمصطفى السباعي، (ص٢٣-)٢٧، ومكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية- لسالم البهنساوي،(ص٢٩-٣٨)، والمرأة المسلمة أمام التحديات- لأحمد الحصين، (ص٥٧-٦١).

(٢) رواه أبو داود في سننه، حديث رقم: (٢٣٦).

ومصطلح ابن آدم ٢٥ مرة، في حين تكرر مصطلح المرأة في القرآن ٢٦ مرة، ومصطلح النساء ٥٩ مرة، فتبين بهذا أن القرآن توجه إلى المرأة بوصفها إنسانًا في أكثر من ٩٥ موضعًا، بينما خصها بالخطاب بوصفها امرأة في ٨٥ موضعًا[١].

والتوجه للمرأة بوصفها إنسانًا لا يعني إضفاء الطابع الفردي على قضاياها، ولا يقضي عليها بالعيش في صراع الأنداد في علاقتها مع شقيقها الرجل، وهنا يفترق التصور الإسلامي عن التصور الغربي فتساوي المرأة والرجل في الإنسانية وأصل التكليف والجزاء لا يعني مساواة المماثلة في كل شيء، ذلك أن (المرأة/ الأنثى) جنسٌ له خصائص بيولوجية وفسيولوجية تميزه عن (الرجل/ الذكر)، وقد وردت الإشارة للذكورة والأنوثة في آيات متفرقة من القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾ [الحجرات: ١٣] ، وهذه الخصائص الجنسية المتمايزة تركت أثرها في الأدوار الاجتماعية لكل من الرجل والمرأة، كما أثرت في صياغة مفهوم المساواة بينهما في النشاط الإنساني، إذ المساواة بينهما مساواة "الشقين المتكاملين، لا مساواة الندين المتنافرين"[٢]، بينما نجد أن قيمة الفردية وهي إحدى

---

(١) انظر: المرأة المسلمة المعاصرة- لمحمد الزحيلي، ص١٩، والتحديات التي تواجه المرأة المسلمة-لعتيقة الملوكي، مقالة نشرت على جزأين في مجلة الرشاد في العددين،٩، ٨.

(٢) تحرير المرأة بين الغرب والإسلام- لمحمد عمارة، (ص١٧).

أبرز القيم التي ظهرت في الغرب وقوي حضورها مع موجة العلمنة التي اجتاحت أوروبا وأنتجت أفكارا خلّفت أثرًا كبيرًا في الفكر الغربي كفكرة العقد الاجتماعي، وإنسان روسو الطبيعي الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة، والإنسان الاقتصادي، هذه القيمة التي تقوم فيها العلاقات على الصراع والتنافر لا التعاون والتكامل، أصبحت منذ ذلك الحين قيمة أساسية في العلائق بين البشر وأثرت في بنية حقوق الإنسان الغربية كما انعكس تأثيرها على قضايا المرأة[1].

ومع الترسيخ المستمر للعلمانية في المجتمعات الغربية وتراجع البعد الاجتماعي نتيجة لانحسار تأثير الدين في تلك المجتمعات، تم إدراك الأنثى خارج أي إطار اجتماعي، ولم تعد قضية المرأة قضية حقوق اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، وإنما رؤية معرفية متكاملة تتمركز حول الأنثى، وتقوم على تصور الأنثى كيانًا منفصلاً عن الذكر وقائمًا بذاته، ويخوض صراعًا كونيًا تاريخيًا معه، وظهرت عدة نظريات أنثوية جسدت هذه الرؤية، وتناولت الأنوثة في اللغة، والرؤية الأنثوية للإله، والعلم من منظور أنثوي، والفهم الأنثوي للتاريخ[2].

---

(١) قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى - لعبد الوهاب المسيري، (ص٣٨)، ووثيقة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام - لإبراهيم الناصر، (ص١٦)، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان - لعبد الوهاب المسيري، (ص٧١-٧٥).

(٢) المرجع نفسه، (ص٧٤).

وبالمقابل فقضية المرأة في الإسلام لا تتعلق بالمرأة وحدها بل هي قضية عامة ذات طابع اجتماعي؛ فالمرأة -أيا كان وصفها أمًا أو أختًا أو ابنةً أو زوجةً- فردٌ داخل الأسرة، والتي تبدأ من الزوجين الذكر والأنثى وتمتد لتشكل المجتمع الإنساني، قال تعالى: ﴿يا أيُّها النَّاسُ إنَّا خلقناكُم مِن ذكرٍ وأُنثى وجعلْناكُم شُعُوبًا وقبائل لتعارفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، وقد استخدم العلماء المعاصرون مصطلح الأسرة اسمًا جامعًا لنظام الزوجية وما يتصل به[1].

وإذا كانت المرأة فردًا من الأسرة، والأسرة وحدة اجتماعية داخل الكيان الاجتماعي، فإن ما يجري في المجتمع يمس المرأة أو ينعكس عليها بشكل أو بآخر، وما يصدر عن المرأة يمس المجتمع وينعكس عليه بالمثل؛ ولذا لا يمكن فصل قضية المرأة عن نسيج المجتمع ومساره العام[2]، ومن هنا كان "تحديد مركز المرأة في المجتمع تحديدًا دقيقًا واضحًا صريحًا مفصلاً من خصائص النظام الاجتماعي الإسلامي، حتى لا تدخل الأهواء في هذه المسألة الخطيرة جدًا وحتى تتحقق للمجتمع طهارته ونظافته وعفته واستقامته وتنشأ فيه الأجيال القوية الأمينة، فيبقى المجتمع على صلاحه واستقامته ويسعد أفراده. وقد تناول القرآن الكريم في آيات كثيرة شؤون المرأة ومالها وما

---

(١) الأسرة في الغرب أسباب تغير مفاهيمها ووظيفتها- لخديجة كرار الشيخ الطيب بدر، (ص٢٩-٣١).

(٢) المرأة والدين والأخلاق - لنوال السعداوي وهبة رؤوف عزت،(ص١٨٠).

عليها، وكذلك فعلت السنة النبوية بأحاديث كثيرة مما يدل دلالة قاطعة على أهمية هذا الموضوع وعظيم عناية الإسلام به، والواقع أن حالة المرأة في المجتمع ومدى ما لها وما عليها من الحقوق والواجبات، ونوع الضوابط التي تحكم سلوكها، كل ذلك كان ولايزال من أعظم المؤثرات في سير المجتمع ومدى صلاحه أو فساده"[(١)].

المحور الثاني: شمولية الاحتساب في قضايا المرأة:

يصعب تقسيم قضايا المرأة تقسيمًا صارمًا لتعدد أوجه هذه القضايا وتداخلها من نواح متعددة، وتقسيمها لعدة أقسام إنما هو من حيث متعلقها الأقوى والذي يميزها عما سواها، وإلا فجميعها تخضع لحكم الشرع فتعد شرعية من هذا الوجه، كما أنها ذات حضور اجتماعي فتعد اجتماعية من هذا الوجه[(٢)]، وقد تُطرح هذه القضايا في الإعلام فتعد إعلامية من وجه آخر أيضا، سواء أكانت أفراد هذه القضايا متعلقة بالجانب السياسي كالقضايا المتصلة بمشاركة المرأة في النشاط السياسي، أم متعلقة بالجانب الاقتصادي كقضايا الحقوق المالية؛ لذا فالتقسيمات المشار إليها لا تعدو كونها تقسيمات إجرائية.

---

(١) أصول الدعوة- لعبد الكريم زيدان، (ص١١٣)، (بتصرف يسير).

(٢) راجع المبحث الأول من هذه الورقة.

ومن أبرز قضايا المرأة تبعًا لهذه التقسيمات: القضايا الشرعية، والقضايا الفكرية، والقضايا الاجتماعية، والقضايا الاقتصادية، والقضايا السياسية.

والمراد بشمولية الاحتساب في قضايا المرأة تغطية الاحتساب لجميع قضاياها بلا استثناء، وهذا الشمول يتفرع من الناحية النظرية عن شمولية الاحتساب في الإسلام، "حيث أن من صفات الشريعة الشمول، وعليه فإن موضوع الحسبة يصير واسعًا جدًا بحيث يشمل جميع تصرفات الإنسان"[1].

أما من الناحية العملية فقد ثبت الاحتساب عن النبي ﷺ في مجالات شتى، ومن ذلك احتسابه في مجال الغش التجاري، إذ مرّ عليه الصلاة والسلام على صبرة من طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً فقال: (يا صاحب الطعام ما هذا ؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله. فقال عليه الصلاة والسلام: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، ثم قال: من غشّ فليس مني)[2].

ومن ذلك أيضا احتسابه في مجال حقوق الخدم، إذ مرّ برجل يضرب خادمه، فقال له النبي ﷺ: (اعلم أبا مسعود، لله أقدر عليك

---

(١) أصول الدعوة،(ص١٨٢).

(٢) رواه الترمذي في جامعه، حديث رقم: (١٣١٥)، و صححه الألباني في صحيح الترمذي.

منه. فالتفت الرجل ليتعرف القائل فإذا هو رسول الله ﷺ، فقال الرجل: يا رسول الله هو حرٌ لوجه الله. فقال: أما لو لم تفعل للفحتك النار)[1].

ومنه احتسابه في مجال العلاقات الأسرية، بقوله: (لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم)[2].

ويشير ابن تيمية -رحمه الله- لشمولية الاحتساب في بيانه لجانب من دور المحتسب في النهي عن المنكر، بقوله: "وينهى عن المنكرات: من الكذب والخيانة: وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان، والغش في الصناعات، والبياعات، والديانات، ونحو ذلك"[3].

ومن أبرز مظاهر شمول الاحتساب في الإسلام أن موضوع الاحتساب يشمل كلاً من الحقوق والواجبات، ذلك أن الإسلام يختلف في تصوره عن الفلسفات التي بُنيت عليها النظم والشرائع الأخرى التي اعتنت بالحقوق فقط كما في النظرية الرأسمالية، أو وجهت عنايتها للواجبات فقط كما في النظرية الاشتراكية، إذ راعى الإسلام الجانبين حقوقًا وواجبات ووازن بينهما، ففي ميدان النشاط الإنساني أوجب الإسلام على كل شخص واجبات ورتب عليها

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم: (٤٣٠٦).
(٢) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٥٢٠٤).
(٣) مجموع الفتاوى- لابن تيمية، (ج١٦/ ص٣٥).

حقوقًا، وفي مجال علاقة الإنسان بربه تبارك وتعالى أوجب الله عز وجل على الإنسان واجبات تتمثل في عبادة الله تعالى وعمارة الإرض وفق منهج الإصلاح، وأعطى الإنسان حقوقًا تتمثل في حصوله على نتائج عمله في الدنيا، والجنة والرضوان والنعيم المقيم في الآخرة[1]، كما في الحديث الذي رواه معاذ بن جبل -رضي الله عنه- وفيه أن النبي ﷺ قال لمعاذ: (هل تدري ما حق الله على عباده؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، ثم سار ساعة فقال: يا معاذ بن جبل. قلت: لبيك رسول الله وسعديك. فقال: هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوه؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال حق الله على العباد أن لا يعذبهم)[2].

وبناء على شمول الاحتساب بعامة لجميع أحكام الإسلام ومبادئه وقيمه، فيشمل الاحتساب في قضايا المرأة-أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر- جميع تلك القضايا حقوقا وواجبات، سلوكا وتصورات، فالاحتساب في قضايا المرأة لا يقتصر على الشأن الأخلاقي، كما لا يقف عند حدود المطالبة بحقوقها كما في الغرب.

---

(١) خصائص الإسلام- لعلي محيي الدين القرة داغي، مقالة نشرت في موقعه الرسمي على الشبكة العنكبوتية بتاريخ: ١٢ تموز ٢٠٠٩م، رابط: http: //www. qaradaghi.com /portal /index.php?option=com

(٢) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٥٩٦٧).

ومن النماذج التطبيقية للاحتساب في قضايا المرأة الراهنة، الاحتساب في إحدى قضايا المرأة الاقتصادية، وهي منح المرأة نصيبها من الميراث في ظل حرمان بعض الأسر المرأة من هذا الحق بالتحيل على الأنظمة لإسقاط حقها منه[1].

على أن ميراث المرأة ثابت ثبوتًا قطعيًا بالكتاب والسنة[2]، ومن الأدلة على ذلك من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ٧].

وفي الآية تقرير وتوكيد لنصيب النساء من الميراث، وفي ذكر الله تبارك وتعالى النساء بعد ذكر الرجال، وعدم الجمع بينهما تأكيدٌ على أصالتهن بالحكم ودفعٌ لما كان عليه أمر الجاهلية في عدم توريث النساء، وفي قوله سبحانه في الآية: ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ دلالةٌ على ثبوت حق المرأة من الإرث ولو من القليل التافه الذي

---

(١) للاستزادة حول القضية محليا راجع التحقيق المنشور في صحيفة عكاظ السعودية تحت عنوان: نساء محرومات من الميراث رجال يتحايلون والنظام غائب بتاريخ ١٦/ ٦/ ١٤٣٢هـ العدد:٣٦٢٣.

(٢) انظر: الحقوق المائة للمرأة المسلمة- لمنير الغضبان، (ص٥١)، والمرأة بين الفقه والقانون ،(ص٢٩-٣٢).

يخلفه الميت، وفي قوله تعالى: ﴿نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾ رغم ذكره للنصيب في مطلع الآية توكيدٌ على ثبوت هذا الحق ثبوتا قطعيا[1].

وقد تكاثرت الأدلة في السنة على ثبوت حق المرأة من الإرث، ومن ذلك ما رواه سعد بن أبي وقاص -رضي الله عنه- قال: (مرضت بمكة مرضًا أشفيت منه على الموت، فأتاني النبي ﷺ يعودني، فقلت: يا رسول الله إن لي مالا كثيرا، وليست ترثني إلا ابنتي، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا. قال: فالشطر. قال: لا. قلت: الثلث؟ قال: الثلث كثير، إنك إن تركت ولدك أغنياء خير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس، وإنك لن تنفق نفقة إلا أجرت عليها حتى اللقمة ترفعها إلى امرأتك....)[2].

ورغم ثبوت هذا الحق في الشريعة إلا أن شريحة من النساء مازالت تشكو منعها منه، وما زالت الأسئلة تتوارد على العلماء حول موقف المرأة من أوليائها في هذه الحال[3]، ورغم مناداة العلماء بنبذ هذا السلوك الجاهلي تجاه المرأة إلا أن القضية بحاجة لتظافر الجهود بالاحتساب فيها أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

---

(١) حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية- لنوال عبد العزيز العيد،(ص٦٧٦).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٦٧٣٣).

(٣) للاستزادة راجع فتاوى نور على الدرب، كتاب الفرائض (ج ١٩/ ٤٤٢، ٤٤٣- ٤٤٥).

المحور الثالث: مركزية المكون الديني في قضايا المرأة:

يعد الدين الإسلامي بمصدريه الكتاب والسنة المرجع الحاكم في عامة القضايا، ولا تشذ قضايا المرأة عن هذا الأصل، وقد تظافرت الأدلة على مرجعية الوحي في حياة المسلم، ومن ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، وقوله: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨] ، وقوله: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ، وقال عليه الصلاة والسلام: (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي)[1].

وفي قضايا المرأة نلحظ تشارك عدة مكونات-شرعية وغير شرعية- في تشكيل المفاهيم المتعلقة بها، ومن المفاهيم التي تشاركت عدة مكونات في صياغتها وتركت أثرها في قضايا المرأة، مفهوم عمل المرأة، إذ تشارك فيه المكون الديني، والمكون الثقافي، والمكون الاجتماعي والذي تدخّل الخطاب المعاصر في صياغته بطريقته الخاصة، ويتضح تفصيل ذلك فيما يلي:

---

(١) رواه أبي داود في سننه، حديث رقم: (٤٦٠٧) وسكت عنه.

المكون الديني:

ينحصر عمل المرأة الأصلي في الشريعة الإسلامية في منزل الزوجية في وظيفتين: (الزوجية والأمومة)، وقد حذر النبي عليه الصلاة السلام من إهمال هذا العمل، بقوله: (والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها)[1]، ولا يعني هذا أن المرأة ممنوعة من مزاولة غيره من الأعمال، لكن المراد أن هذا العمل له الأولوية في حال تعذر على المرأة الجمع بينه وبين الأعمال الأخرى، وإلا فالإسلام لا يعارض عمل المرأة خارج المنزل والأصل فيه الإباحة، ومما يدل لذلك ما رواه جابر بن عبد الله -رضي الله عنه- فقال: طُلقت خالتي فأرادت أن تجد نخلها، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي ﷺ فقال: (بلى فجدي نخلك، فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفا)[2].

ووجه الدلالة من الحديث أنه عليه الصلاة والسلام أذن للمعتدة بالخروج لصرام النخل، ويشير مفهوم الحديث إلى أن السائلة كانت تخرج قبل العدة دون نكير، فلما اعتدت أنكر عليها أحد الرجال الخروج، وحين رفعت أمرها لرسول الله ﷺ أذن لها بالخروج للصرام، وعلله بالصدقة وفعل المعروف[3].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، حديث رقم: (٢٤٠٩).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم: (٣٧٢١).

(٣) انظر: حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، (ص٨٧٥).

إلا أن الإسلام حين أباح للمرأة العمل خارج المنزل وضع لذلك عددا من الضوابط، وهي[1]:

١) إذن الولي للمرأة بالعمل.

٢) ألا يؤثر عملها على قيامها بالواجبات الأسرية.

٣) مشروعية العمل، أي كونه مباحا كالبيع والشراء والتعليم والطب وغيرها، بخلاف ما ليس مشروعا كالعمل في المؤسسات الربوية، ومصانع الخمور، والرقص، وامتهان البغاء.

٤) اتفاق العمل مع طبيعة المرأة وخصائصها الأنثوية والنفسية، فلا يجوز للمرأة مزاولة ما يتعارض مع طبيعتها وخصائصها كالأعمال الشاقة.

٥) خروجها للعمل باللباس الشرعي الساتر بشروطه وضوابطه العامة.

٦) ألا يترتب على خروجها محظور شرعي.

٧) عدم الخلوة بالرجل ومزاحمته في العمل.

---

(١) انظر: عمل المرأة في الفقه الإسلامي - لهيلة التويجري، (ص٩٨-١٥١)، وحقوق المرأة في ضوء السنة، (ص٨٧٩-٨٨٩).

المكون الثقافي:

طرحت الثقافة المادية الغربية مفهومًا آخر لعمل المرأة تمكن بسهولة من التسرب للمجتمعات الإسلامية مع الهيمنة الغربية المعاصرة، إذ قُصر مفهوم عمل المرأة على العمل نظير أجر، وبهذا لا يعد عمل المرأة داخل منزلها عملاً وفقا للمنظور المادي. كما نظرت هذه الثقافة للمرأة بوصفها قوة عاملة لابد من إسهامها في دفع عجلة التنمية. وبناء على هذا المفهوم الذي تشكل نتيجة التحولات الاجتماعية في الغرب من المجتمع الإقطاعي، إلى الصناعي، فالرأسمالي، وإضافة للحروب التي سادت أوروبا وأثرت في التوازن السكاني بحصدها لأرواح الآلاف من الرجال الذين كانوا يمثلون الأيدي العاملة في المصانع، نشأت على إثر ذلك كله الدعوة لخروج المرأة للعمل بدعوى أن بقاء المرأة في المنزل هو في حقيقته (تعطيل لنصف المجتمع)، وأدى ذلك لعمل المرأة في مجالات تنافي طبيعتها وخصائصها الأنثوية كالعمل في المصانع والأعمال العسكرية، كما تم استغلال جسد المرأة وصوتها في الدعاية والإعلان، وأصبح عمل المرأة الأسري نمطًا جامدًا، يهدر طاقاتها، ويعوقها عن المشاركة في التنمية[1].

---

(١) انظر: عمل المرأة في المنزل وخارجه- لإبراهيم الجوير، (ص٢٧-٢٩)، والأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي- لخديجة العزيزي، (ص١٥٣-١٧٩).

المكون الاجتماعي:

حافظ عمل المرأة في الأسرة في المجتمعات الإسلامية على مكان الصدارة طيلة القرون الماضية، وارتبط عملها خارج الإطار الأسري في تلك المجتمعات بأعمال اشتهرت بها كالغزل والنسيج وصناعة المنتجات الغذائية، ومع التطور الحديث للمجتمعات وتوسع مؤسساتها وانتشار تعليم المرأة اتسعت مجالات عمل المرأة، وتسلل المفهوم المادي لعمل المرأة للمجتمع وبدأ المجتمع بتقبل صور أخرى من عملها، وأسهم الخطاب المعاصر أو المتداول محليا في حمل المجتمع على تقبل نوع آخر من الصور بتوظيف المكون الديني ممثلا في أن الأصل في عمل المرأة الإباحة، ووجود صور من عمل المرأة في النصوص الإسلامية كمداواة الجرحى، واستغل ذلك في تمرير عدد من الصور المخالفة للشرع، والتي تتحقق فيها مزاحمة الرجال والخلوة بهم وغيرها من المحظورات الشرعية المنافية للمفهوم الذي كونته النصوص الدينية لعمل المرأة، فتشكل بذلك مفهوم هجين لعمل المرأة اجتمعت فيه جزيئات غير متجانسة بعضها دينية وأخرى مادية.

ودور الاحتساب هو فرز تلك المكونات وتفكيك القضية بردها إلى عناصرها الأولى، وتنقيتها من الدخائل الاجتماعية أو الثقافية

(المخالفة)[1] للدين، وجعل الدين أصلاً ومنطلقًا وحكمًا بإعادة المركزية المؤثرة للمكون الديني في تلك القضايا، إذ"ليس المجتمع هو الذي يصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة، ليس المجتمع الذي تتغير أشكاله ومقوماته المادية فتتغير قيمه وأحكامه، حيث تكون قيم وأخلاق للمجتمع الزراعي، وقيم وأخلاق للمجتمع الصناعي، وقيم وأخلاق للمجتمع الرأسمالي البرجوازي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الاشتراكي أو الشيوعي، [وقيم وأخلاق لمجتمع العولمة] ثم تختلف موازين الناس وموازين الأعمال وفق مصطلح هذه المجتمعات!

الإسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقره، الإسلام يُعيّن قيمًا ذاتية يقررها له الله -سبحانه- وهذه القيم تثبت مع تغير أشكال المجتمعات"[2].

---

(١) ليس كل تأثير اجتماعي مخالفا للدين ، فحجاب المرأة على سبيل المثال تفاوت شكلا ولونا من بلد إسلامي لآخر نتيجة رؤية اجتماعية معينة فعرف -مثلا- حجاب المرأة في بعض بلدان المغرب قديما باللون الأبيض، والأفغانية بالأزرق، والسعودية بالأسود، واختلفت أشكال الحجاب من بلد لآخر كذلك مع محافظته في الجملة على الضوابط العامة للحجاب ذلك اخين.

(٢) في ظلال القرآن لسيد قطب، (ص١١٩٦).

المحور الرابع: ترابط وتكامل منظومة التصورات والقيم والأحكام الإسلامية في قضايا المرأة:

تصورات الإسلام وقيمه وأحكامه عبارة عن منظومة كلية متكاملة ومترابطة، وقد أمر الله عز وجل المؤمنين بالأخذ بهدي الإسلام كلّه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

يقول ابن كثير -رحمه الله- في تفسير هذه الآية: "يقول الله تعالى آمرا عباده المؤمنين به المصدقين لرسوله: أن يأخذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره ما استطاعوا من ذلك"[١].

وقد جذبت وحدة الإسلام وكليتة وترابطه غير المسلمين لاعتناقه، وفيها يقول النمساوي محمد أسد- ليوبولد فايس سابقا: "لم يكن الذي جذبني إلى الإسلام تعليماً خاصًا من التعاليم، بل ذلك البناء المجموع العجيب والمتراص بما لا نستطيع له تفسيرا من تلك التعاليم الأخلاقية بالإضافة إلى منهاج الحياة العملية، ولا أستطيع اليوم أن أقول أي النواحي استهوتني أكثر من غيرها، فإن الإسلام على ما يبدو لي بناء تام الصنعة، وكل أجزائه قد صيغت ليتمم بعضها

---

(١) تفسير القرآن العظيم، (ج/ ١، ص٥٦٦).

بعضًا، ويشد بعضها بعضًا، فليس هناك شيء لا حاجة إليه، وليس هناك نقص في شيء، فنتج عن ذلك ائتلاف متزن مرصوص، ولعل هذا الشعور من جميع ما في الإسلام من تعاليم وفرائض -قد وضعت مواضعها- هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي"[1].

والانطلاق من هذه المنظومة في الاحتساب في قضايا المرأة يقتضي عدم قصر الاهتمام على جزئية محددة وإغفال جزئيات أخرى في القضية محل الاحتساب؛ فالأحكام الإسلامية تكتسب فاعليتها وتميزها من خلال كليتها وتكاملها وترابطها لا من خلال تناولها أو عرضها باجتزاء، و"بيان العلاقة العضوية بينها كلها يحقق الغاية منها، إذ لا تتحقق هذه الغاية إلا بتفاعلها المحكم فيما بينها، بوصفها آليات يحرك كل منها الآخر، فإذا تعطلت إحداهما أدت إلى تعطيل الأخرى، أو الإخلال بها، أو تخلف نتائجها"[2].

ومن التطبيقات النموذجية لهذا المفهوم الاحتساب في إحدى قضايا المرأة الشرعية والمتعلقة بالحجاب، بالاحتساب على من يربط الحجاب بالعفة ويحصرها بمجرد التزام المرأة بأي صورة من صور الحجاب، ويسوّغ بناء على هذا الحصر اختلاط المرأة بالرجال والخلوة غير الشرعية بهم، وقد يصل الأمر إلى أن تصدح المرأة بصوتها في

---

(١) الإسلام على مفترق طرق، (ص١٥).

(٢) منظومة القيم المرجعية في الإسلام- لمحمد الكتاني،(ص٤)، (بتصرف يسير).

الغناء بينهم وهي ترتدي ما يسمى حجابًا، كما ينبغي الاحتساب بالمقابل على القائلين بالفكرة النقيضة لهذه الفكرة والتي تُسقط قيمة الحجاب بدعوى أن قطعة القماش التي تتدثر بها المرأة وتسمى حجابًا لا تحقق العفة[1].

ولا شك في أن كِلا القولين خاطئ ويستوجب الدفع والبيان وفقا للمفهوم السابق، فقد شرع الإسلام منظومة من الأحكام لحفظ عفة المرأة والرجل كليهما، فأمرهما جميعا بحفظ الجوارح من غض البصر، وحفظ الباطن بلباس التقوى، وأمرهما بالحياء وهو أمر باطن يتجلى في السلوك المحتشم، وحرم عليهما الخلوة بغير المحارم، وخص المرأة بارتداء الحجاب الذي يعد شعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة، وأُمرت به المرأة دون الرجل لما حباها الله من المفاتن، ولما ركب سبحانه في فطرة الرجل من افتتان بها يفوق افتتانها به[2]، وكما أمر الله المرأة بالحجاب أمرها بعدم الخضوع بالقول، وإظهار ما خفي من الزينة، ولا تتحقق العفة بالأخذ بأحد هذه الأحكام ونبذ الأخرى.

---

(١) انظر: الحجاب رؤية إسلامية دائمة ردا على كتاب الحجاب رؤية عصرية للكاتبة إقبال بركة- لنادية الكيلاني، (ص٩٨-٩٩).

(٢) وكتبت نوال السعداوي: "تحير كثير من علماء النفس والجنس في الأسباب التي تجعل الرجل يثار جنسيا إذا ما تعرى أمامه فخذ امرأة مثلا أو بمجرد رؤيته لملابس المرأة أو جواربها، وفي حين أن المرأة لا تثار جنسيا إذا ما كشف الرجل أمامها عن ساقه أو فخذه". الرجل والجنس، (ص١٧٣).

ومن تطبيقات الاحتساب المؤثرة في رفع المظالم الاجتماعية عن المرأة والتي يتمثل فيها التكامل والترابط بين الأحكام التنظيمية والقيم الأخلاقية في الأسرة، الاحتساب على بعض المسلمين في استخدام حقوقهم الشرعية ونهيهم عن استخدامها استخداما غير مشروع، يتسبب بالإضرار بالمرأة، ومن تلك الحقوق (حق الولاية، والقوامة) كأن يستخدم الولي حق الولاية في الإضرار بموليته فيعضلها أو يستولي على مالها، لما في هذا السلوك من تعسف في استعمال الحق وهو أمر لا يجوز في الشريعة.

ومما يدل على النهي عن التعسف في استعمال الحق من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١].

ووجه الدلالة من هذه الآية التي نزلت في الرجل يطلق زوجته ثم يراجعها قبل انقضاء عدتها ولا حاجة له بها لكنه يفعل ذلك ليطيل زمن عدتها بقصد الإضرار بها، وجه الدلالة من الآية أن الله تبارك وتعالى نهى الرجل عن استعمال حق الرجعة في الطلاق- وهو حق مشروع- استعمالا غير مشروع، بإمساك زوجته على وجه الإضرار بها[1].

---

(١) انظر: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام- لمحمد رأفت عثمان. (ص٩٥-٩٦).

ويدل على هذا النهي كذلك قول النبي ﷺ: (لعن الله المحلل والمحلل له)[1].

ووجه الدلالة من الحديث أن النكاح -وهو حق مشروع- استعمل استعمالا غير مشروع في التحليل، فنهى عنه الشرع وحكم بفساده[2].

وينسحب ذلك على قوامة الرجل على المرأة في الإسلام، ذلك أن القوامة لا تعني الاستبداد المطلق بإدارة شؤون الأسرة وإقصاء المرأة جانبا.

والأمر بالمعروف في هذه الحال يتمثل في الدعوة لاستعمال هذا الحق-القوامة- استعمالا مشروعا وعدم الأخذ به وحده دون اعتبار ما يتصل به من أمور لا يتحقق استقرار الحياة الزوجية بدونها، فالقوامة ليست إلا حلقة في منظومة المفاهيم المتعلقة بالمرأة والأسرة في الإسلام، والعلاقة الزوجية تقوم على أساسين رئيسين: القوامة، والمشاركة، ونصوص المشاركة والتبادل في شتى جوانب الحياة الزوجية متعددة في القرآن وتجلياتها أوسع من القوامة، ففي الحقوق والواجبات الزوجية قال سبحانه: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ

(١) رواه ابن ماجه في سننه، حديث رقم: (١٩٣٦)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجة.

(٢) الحقوق والواجبات في الإسلام، (ص٩٦).

بالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وفي إدارة شؤون الأبناء قال: ﴿فَإِنْ أَرادا فِصَالًا عَن تَراضٍ مِّنْهُما وتَشَاوُرٍ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وفي العلاقة الزوجية الخاصة قال سبحانه: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وإذا كانت القوامة رأس الهرم في البناء الأسري فالمشاركة قاعدته العريضة، وإذا أضفنا لهذه المفاهيم التنظيمية القيم الخلقية التي ينبغي أن تسود في الأسرة وفق الرؤية الإسلامية لقلنا بإيجاز: أن الأسرة" مؤسسة تراحمية تحكمها قيم العفو والفضل والتقوى"[١].

وفي ضوء هذه المفاهيم التنظيمية والقيمية المتكاملة، واستيعابها فهما وتطبيقا لا يمكن للولاية أو القوامة التي شرعها العليم الحكيم وضبط استعمالها أن تتحول لأداة استبداد أو اضطهاد للمرأة.

المحور الخامس: الثبات والتغير في الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة:

خصيصة الثبات من أبرز خصائص الشريعة الإسلامية، والمراد بالثبات شرعا: "أن ما جاء به الوحي من عند الله سواء باللفظ أو المعنى دون اللفظ وانقطع الوحي عن رسول الله ﷺ وهو لم ينسخ فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام لا تغيير له ولا تبديل، وهو كذلك أبدا إلى يوم القيامة"[٢].

(١) المرأة والدين والأخلاق، (ص١٨١).

(٢) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية – لعابد السفياني، (ص١٠٠).

ويتجلى الثبات في كليات الشريعة، وغالب مسائل العقيدة، وأصول الفرائض والمحرمات، وأصول الفضائل والأخلاق[1].

ومن الأدلة على ثبات الشريعة ما يلي[2]:

١) قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

ووجه الدلالة من الآية أن الله تبارك وتعالى قرر في هذه الآية أن كل ما أخبر به في كتابه حق (ثابت) لا مرية فيه، وكل ما أمر به فعدل لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل، إذ لا ينهى سبحانه إلا عن مفسدة، كما قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وليس لأحد أن يعقب حكمه في الدنيا ولا في الآخرة[3].

٢) أنه سبحانه شرع الشريعة لتحقيق مصالح العباد ومن لازم ذلك أن يتحقق فيها الثبات فلا يختل نظامها مطلقا.

واستقراء النصوص الواردة في الحكمة من إرسال الرسل، وخلق الإنسان، والحياة والموت، يدل على مجيء هذه الشريعة لتحقيق

---

(١) انظر: الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر - لصالح الصاوي، (ص٣٩).

(٢) انظر: المرجع نفسه، (ص١٠٠-١٠٩).

(٣) تفسير القرآن العظيم- لابن كثير، (ج/ ٢، ص٣٢٢).

مصالح العباد في الدارين، ولا يتحقق ذلك بتغيير شيء منها ينقلها من تحقيق المصلحة إلى نقيضها.

٣) ثبات العصمة للشريعة ورسولها والأمة فيما اجتمعت عليه، وقبل ذلك كله كمال مشرعها سبحانه يدل على ثباتها وسلامتها من النقص والعيب واتصافها بالكمال.

وبإزاء هذا الثبات العام في الشريعة، يبرز القول بالتغير في الأحكام الشرعية العملية، ويبين ابن القيم-رحمه الله- هذا التجاور بين الثابت والمتغير في الشريعة بقوله:

"الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها. لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق له تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها. فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة"[1].

---

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، (ج/ ١،ص٢٧٨).

والمراد بالتغير هنا: "انتقال الحكم الشرعي من حالة كونه مشروعًا فيصبح ممنوعًا، أو ممنوعًا فيصبح مشروعًا باختلاف درجات المشروعية والمنع"[1].

وحقيقة هذا التغير أنه ليس راجعًا لتغير الحكم في ذاته بل لتغير مناطات أخرى مرتبطة بالحكم كالعرف، والعادة، والمصلحة، والحال، وهو ما يندرج تحت القاعدة المعروفة بعبارة: (تغير الأحكام بتغير الزمان).

ويخطئ البعض في تصوره للقاعدة السابقة بتغير الأحكام مطلقًا، فالتغير هنا محكوم بالقواعد العامة للشريعة، والحدود الفاصلة بين الحلال والحرام، وبيان ذلك أن المسألة التي تغير حكمها لتغير حيثياتها أو خصائصها واعتباراتها -أي تغير جوهرها - هي مسألة مختلفة عن المسألة الأولى في خصائصها واعتباراتها -وإن كانت صورة المسألتين واحدة- ولذا تغير حكمها لأن هذا التغير أنتج حادثة جديدة فحُكم فيها بما تستحق وفقًا للقواعد المذكورة، ولو بقيت تلك المسألة بحيثياتها الأولى لما تغير حكمها، والحكم في كل حادثة من الحادثتين بما تستحق ليس من الغرابة في شيء ولا يعد تغيرًا ولا تبدلاً ولا ينال من ثبات الشريعة في شيء[2].

---

(١) الثبات والشمول في الشريعة، (ص٣٩٩).

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٨-٤٠١، والثوابت والمتغيرات، (ص٤٣)، والاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي - لعبد المجيد السوسره الشرفي، (ص١٩١-١٩٢)، سلسلة كتاب الأمة، العدد ٦٢ الصادر في ذي القعدة ١٤١٨هـ.

وقد أساء البعض فهم وتطبيق القاعدة السابقة في تناوله للأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة، كما تم النيل من ثبات الأحكام المتعلقة بها بعيدًا عن هذه القاعدة وإعمالاً لمفهوم التغير مطلقا من كل قيد أو ضابط شرعي، ويبدو هذا بوضوح في قضية من أبرز قضايا المرأة الفكرية وهي الدعوة إلى المساواة في طروحات الفكر النسوي- بوجهه الإسلامي- حول الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة (كالقوامة، والحجاب، وشهادة المرأة، ونصيبها من الميراث) بدعوى أن هذه الأحكام شرعت في زمن معين، وظروف وحيثيات اجتماعية معينة، وأن تغير الزمن، وتعدد أدوار المرأة، واتساع مشاركتها في النشاط الاجتماعي يتجاوز التعليلات السابقة التي عللت بها هذه الأحكام ويبطلها، وهذه الدعوى العلمانية التي عُرفت بتاريخية النص، أُلبست الدعوى لباسًا إسلاميا تحت مسمى إعادة التأويل[1].

وفيما سِيق من الأدلة على ثبات الشريعة ما يدفع هذه الدعوى إجمالا، إذ الأحكام الشرعية المتعلقة بالمرأة ينطبق عليها ما ينطبق على أحكام الشريعة بعامة فهي ثابتة وثباتها راجعٌ كذلك لصدور هذه الأحكام عن الشارع الحكيم وعدم نسخها، ولكون هذه الشريعة شرعت لتحقيق مصالح العباد ولا يمكن أن تتحقق على وجه الكمال بسواها، كما يرجع ثبات الشريعة لتعلقها بالجانب الثابت

(١) للاستزادة حول النسوية الإسلامية التأويلية راجع: خارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية-لفهمي جدعان، (ص٢٣-٧٨).

من تكوين الإنسان والذي لا يزيله امتداد الزمن أو تغير الأمكنة أو تطور المجتمعات، فالنصوص الشرعية المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة -على سبيل المثال- بنيت على العلاقة الفطرية بينهما وهذه العلاقة من ثوابت الجنس الإنساني[1].

ويمكن تلخيص دور الاحتساب في قضايا المرأة الفكرية في ضوء مفهوم الثبات في النقاط التالية:

١) بيان أهمية التسليم للنص الشرعي.

٢) بيان ثبات الشريعة وعدم تبدل أحكامها والتفريق بين تغير مناطات الحكم، وتغير الحكم في ذاته.

٣) بيان الحِكم الثابتة التي لا تتخلف في الأحكام الشرعية في قضايا المرأة.

٤) بيان آثار مخالفة الأحكام الشرعية المتعلقة بقضايا المرأة في المجتمعات الأخرى.

المحور السادس: فاعلية السياق في قضايا المرأة:

للسياقات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية فعلها وتأثيرها في قضايا المرأة كما في غيرها من القضايا، ومراعاة تأثير

---

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - لخالد السيف. (ص٣٤٠-٣٤١).

السياق- أو الظرف أو الحال- ورد في السنة كما في قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها: " لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة. فألزقتها بالأرض. وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وزدت فيها ستة أذرع من الحِجر. فإن قريشا اقتصرتها حيث بنت الكعبة"[1].

ويتجلى تأثير السياق أكثر ما يتجلى في قاعدة (سد الذرائع) والتي ضرب العلماء لها أمثلة كثيرة منها: المنع من بيع السلاح في وقت الفتنة، فرغم حل بيع السلاح في الأصل إلا أن السياق المتمثل في (زمن الفتنة) ترك أثره في الحكم فكان المنع لأجله، لا لذات البيع.

ومراعاة السياق (سلبا وإيجابا) عند الاحتساب في تلك القضايا توجب على المحتسب أن يستحضر أن تأصيل المسألة في الشرع أمر متميز عن تنزيلها على الواقع، فالتأصيل لا صلة له بالسياق، وأما التنزيل فصلته بالسياق وثيقة وبناء عليه يُنظر للمصالح والمفاسد ويبنى الجواز أو المنع مراعاة للسياق.

ومراعاة السياق عند الاحتساب في قضايا المرأة تتمثل في أمرين:

الأول: التمييز بين دعوات الحق والباطل، فالدعوة للسفور والاختلاط بين الجنسين- وهي دعوة باطل- في القرن الماضي اقترنت

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم: (٣٢٤٤).

بالدعوة لتعليم المرأة -وهي دعوة حق- وجاءت في سياق تغريبي ظاهر، فلا يُسوى بين الدعوتين فتذم دعوة الحق منهما أو تهدر بدعوة الباطل، كما لا تبرر دعوة الحق منهما تمرير دعوات الباطل، وهذا هو مقتضى العدل والإنصاف.

الثاني: اعتبار المآلات المترتبة على دعوات الحق في سياق تغريبي له ما بعده، فالدعوة لعمل المرأة في مجالات متعددة تحت لافتة الضوابط الشرعية تبدو دعوة حق - في ظاهرها- لكنها اقترنت بإهمال الضوابط عند التطبيق بما لا يدع مجالا للشك في أثر السياق الذي طرحت فيه في سلبية مآلاتها، وقد يكون السياق هو المحرك الحقيقي لهذه الدعوات لا كونها حقا في ذاتها، فيتجه الإنكار للمفاسد المحققة الوقوع في هذا السياق.

ومن النماذج التطبيقية التي يتبدى فيها أثر السياق في قضايا المرأة الاجتماعية: عمل المرأة في مهنة المحاماة.

وقد عُرفت المحاماة بأنها: "الترافع عن الغير أمام الجهات القضائية بموجب الأنظمة ومزاولة الاستشارات الشرعية والنظامية بعوض"[1].

---

(١) المادة الأولى من نظام المحاماة السعودي- الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٣٨) وتاريخ ٢٨/ ٧/ ١٤٢٢هـ والمنشور في جريدة أم القرى في عددها (٣٨٦٧) وتاريخ ١٧/ ٨/ ١٤٢٢هـ (بتصرف يسير).

ويتبدى في هذا النموذج[1] الذي درست فيه الباحثة[2] حكم عمل المرأة في مهنة المحاماة مراعاة السياق والفارقُ بين التأصيل والتنزيل.

وجاء في الدراسة أن الأصل في المحاماة إحقاق الحق وإبطال الباطل وإنصاف المظلوم ورد الحقوق لأصحابها، ومجالات عمل المرأة في المحاماة مجالان:

١) المجال التنظيمي.

٢) مجال المرافعة والدفاع.

ويباح عمل المرأة في المحاماة في المجال التنظيمي منهما في تقديم الاستشارات، أو كتابة وصياغة مذكرات الترافع والعقود ونحوها، تخريجا على اتفاق الفقهاء على أن المرأة من أهل المشورة، والأعمال المذكورة نوع من المشورة.

ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

١) قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢].

ووجه الدلالة من الآية أن العمل الذي يقوم به المحامي في المجال التنظيمي من تقديم الاستشارات ونحوها يعين على إقامة العدل

(١) انظر: عمل المرأة في الفقه الإسلامي، (ص٤٢٥-٤٢٨).

(٢) د.هيلة التويجري، عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعضو الجمعية الفقهية السعودية.

برفع الظلم عن المظلوم ورد الحقوق لأهلها ويتحقق فيه جانب من التعاون على البر المأمور به في الآية.

٢) القياس على الفتوى، فكما أن الحكم في استفتاء المرأة فيما تعلم الإباحة، فكذلك يباح استشارتها فيما تعلم، بجامع الإخبار.

٣) أن الحاجة تستدعي وجود متخصصات في مجال الاستشارات، لما قد تواجهه المرأة من حرج في طرح قضيتها على رجل، ولدخول المرأة لسوق العمل والذي نتجت عنه الحاجة لمن يعين المرأة في شأن العقود وما إلى ذلك.

كما يباح عمل المرأة في مجال المرافعة مالم يترتب على ذلك محظور شرعي كالخلوة بالقاضي أو الخصم أو الموكل، وذلك تخريجا على اتفاق الفقهاء على إباحة وكالة المرأة فيما يجوز توليها لنفسها، والخصومة مما يصح للمرأة توليه لنفسها، فيصح أن تتولاه لغيرها.

ومما يستدل به على ذلك ما يلي:

ما رواه أنس- رضي الله عنه- أن أخته الربيع أم حارثة جرحت إنسانا فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: (القصاص، القصاص. فقالت أم الربيع: يا رسول الله : أيقتص من فلانة، والله لا يقتص منها، فقال النبي ﷺ: سبحان الله يا أم الربيع القصاص كتاب

الله قالت: لا، والله لا يقتص منها أبدا، فما زالت حتى قبلوا الدية، فقال رسول الله ﷺ: إن من عباد الله من لو أقسم عليه لأبره)[1].

ووجه الدلالة من الحديث أن أم الربيع تولت الدفاع عن ابنتها، وباشرت ذلك بنفسها، فكانت وكيلة عن الجانية وجرى ذلك بمحضر من الرسول ﷺ ولم ينكر عليها صنيعها.

ويتمثل دور السياق في هذه المسألة أن الباحثة بعد أن فصّلت في الحكم في المسألة وأوردت الأدلة عليها، ختمت ذلك بقولها:

" والقول بالإباحة هو من حيث الأصل، ولعل الواقع الحالي لا يسمح بمزاولة المرأة مهنة المحاماة، لعدم وجود آلية منضبطة بالضوابط الشرعية لمثول المرأة للدفاع عن الموكل أمام المحاكم والهيئات واللجان القضائية"[2].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم: (٤٣٧٤).

(٢) عمل المرأة في الفقه الإسلامي، (ص٤٢٨).

الخاتمة

وفي الختام أود التأكيد على أبرز ما اشتملت عليه الورقة، وهو:

١) الأثر الكبير لاختلاف المنطلقات الفكرية في معالجة قضايا المرأة.

٢) أهمية تحرير المفاهيم المتعلقة بقضايا المرأة من منظور إسلامي.

٣) عدم إمكانية معالجة قضايا المرأة بمعزل عن قضايا المجتمع لارتباطها به تأثرا وتأثيرا.

٤) شمول الاحتساب في قضايا المرأة لجميع قضاياها بلا استثناء سواء أتعلقت تلك القضايا بالتصورات أو السلوكيات، أو الحقوق أو الواجبات.

٥) ضرورة تنقية المفاهيم المؤثرة في قضايا المرأة من الدخائل الثقافية والاجتماعية المخالفة للدين وإعادة المركزية للمكون الديني.

٦) أهمية ربط الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة بالمنظومة الإسلامية وبيان موقعها في تلك المنظومة بوصفها كُلاً واحدًا مترابطًا.

٧) الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة ينطبق عليها ما ينطبق على أحكام الشريعة بعامة من حيث الثبات والتغير.

٨) فاعلية السياق في قضايا المرأة كما في غيرها من القضايا، وأهمية مراعاته سلبا وإيجابا، والتمييز بين التأصيل والتنزيل عند الاحتساب في الأحكام المتعلقة بقضايا المرأة.

كما أوصي بما يلي:

١) تكثيف الاحتساب في قضايا المـرأة الفكرية، وتشجيع مشاركة المرأة في الاحتساب في قضاياها لما في ذلك من دفعٍ لتهمة الوصاية الفكرية التي يوُاجَه بها المحتسبون.

٢) تكثيف الاهتمام بنشر العلم الشرعي وبخاصة ما يتصل بخصائص الإسلام وكلياته تحقيقا للفهم الشمولي للإسلام.

٣) عدم الاكتفاء بالاحتساب فيما يثيره الإعلام من القضايا المتعلقة بالمرأة، والمبادرة بالاحتساب في قضايا المرأة الواقعية.

وبعد فهذا ما تيسر إعداده حول موضوع الورقة، فما كان فيها من صواب فمن الله، وما كان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس الموضوعات